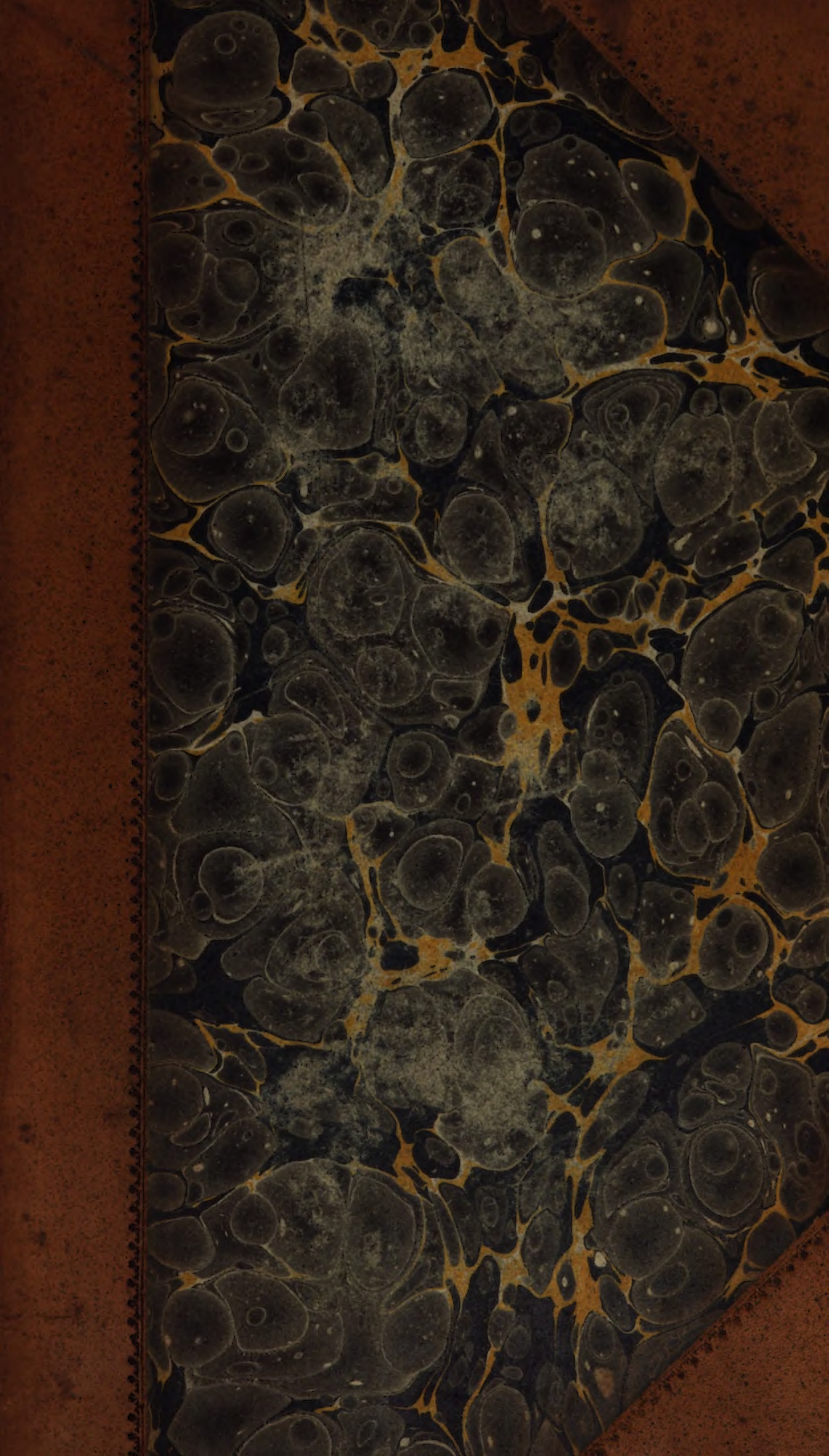
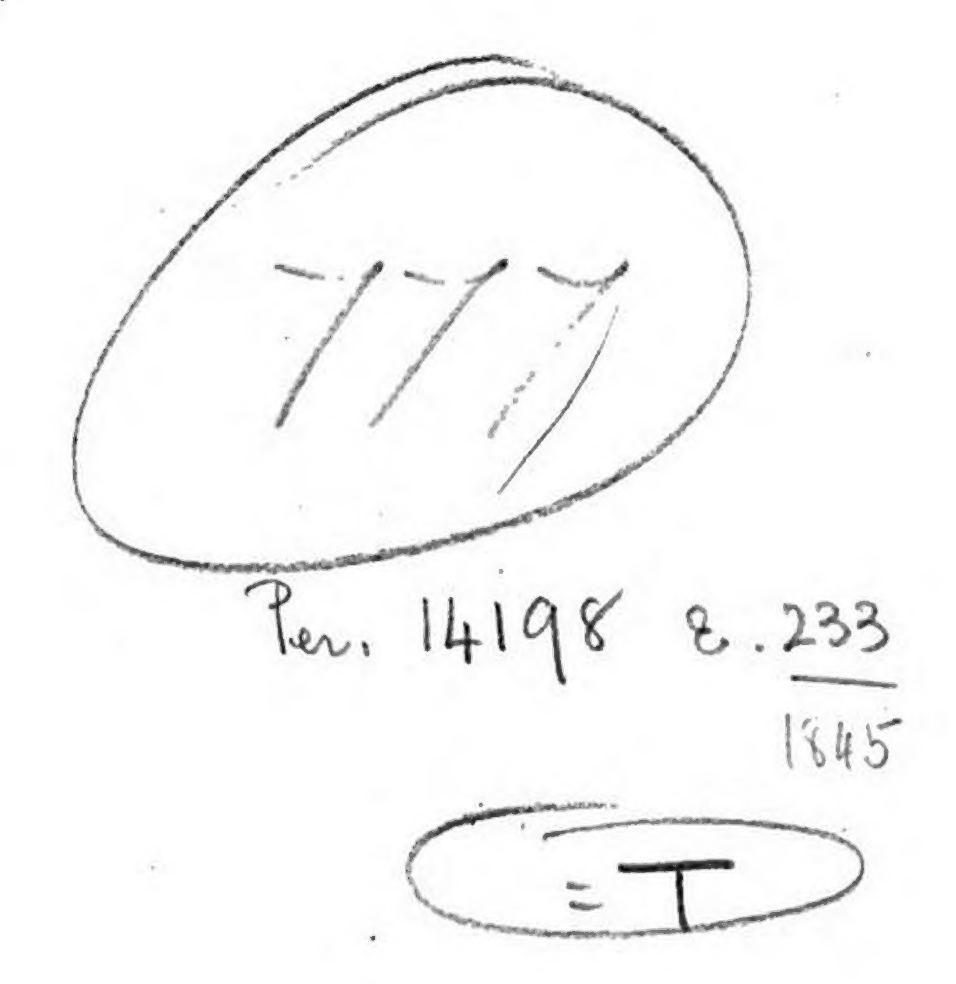
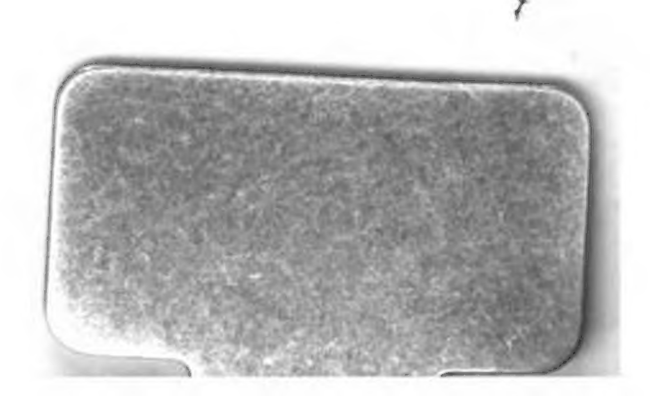



777
Per. 14198 e.233
1845
=T



Theologische

Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der K. Universität Tübingen.

Siebenundzwanzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.



Tübingen, 1845.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Wien, bei Braumüller und Seidel, so wie bei Gerold und Sohn.

Prag, Haase Söhne.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Schelling'sche Philosophie und ihr Verhältniß zum Christenthum.

Dritter Artikel.

Die Philosophie der Offenbarung.

Schelling macht sich anheischig, das Christenthum im Fortgange eines rein philosophischen Erkennens zu erklären, den Dualismus der Religion und Philosophie, wie er nach seiner Ansicht bis daher bestanden hat, in einer höhern Einheit aufzuheben. (Schelling bei Paulus. S. 212.) „Eine Sage ging von Frankreich aus und hat auch in Deutschland Anhang gefunden, daß etwas Neues an die Stelle des Christenthums treten müsse. Aber diesem kann man die Frage entgegenhalten: habt ihr das Christenthum denn schon erkannt? Wie, wenn eine Philosophie erst seine Tiefen aufschlöße?“ (S. 213.)

Hierin ist die Andeutung enthalten, daß eine philosophische Erklärung des Christenthums nur zugleich mit einem neuen, bisher vergeblich gesuchten Verständnisse desselben möglich sei. Andrerseits hat auch die Philosophie, um dieser

großen Aufgabe gewachsen zu sein, erst in eine neue Phase einzutreten, der doppelten Einseitigkeit als Rationalismus (Apriorismus) auf der einen, und als Empirismus auf der andern Seite sich zu entledigen. Dann tritt sie von selbst auf den Weg, in dessen Verfolg sie die geoffenbarte Wahrheit erfassen und aus ihrer „Beschränkung" im kirchlichen Dogma sie befreien kann.

„Das Christenthum kann nicht sein neben etwas Anderem. Dies Andere, wie z. B. die Philosophie, hat einen viel zu großen Umfang erlangt, als daß das Christenthum daneben bestehen könnte. Das Christenthum kann dadurch nur bestehen, daß es Alles ist" (S. 213.). In der That muß, wenn das Christenthum in seinem Character als göttliche Offenbarung, somit als die absolute Wahrheit nicht soll verkannt werden, die Philosophie (die Vernunftwahrheit) als in ihm enthalten sich nachweisen lassen. Die Offenbarung ist die höhere Einheit; wollte man daher sie mit der Vernunft völlig in Eins setzen, oder unter diese subsumiren, so wäre das der Rationalismus, der die Offenbarung entweder geradezu läugnet, oder nur für einen andern Ausdruck und Werth der Vernunftwahrheit gelten läßt. „Die Offenbarung, sagt Schelling treffend (S. 215), muß etwas über die Vernunft Hinausgehendes enthalten, etwas aber, das man ohne die Vernunft noch nicht hat. Nichts ist trübseliger, als das Geschäft aller Rationalisten, die das vernünftig machen wollen, was sich als über alle Vernunft gibt. (S. 617.)

Aber gerade je strenger man diesen Begriff der Offenbarung festhält, desto weniger scheint sie ein Gegenstand philosophischer Erkenntniß zu sein und philosophisch erklärt werden zu können. Ist es doch der Philosophie wesentlich,

Erkenntniß aus bloßer Vernunft zu sein; wie also soll sie die Offenbarung als übervernünftigen Inhalt in ihre Sphäre hereinziehen und in ihrem eigenen Fortgange erklären können?

Ist die Philosophie Vernunfterkenntniß rein a priori, vor und unabhängig von aller Erfahrung, und die Offenbarung, auch nachdem sie gegeben, ihr Inhalt geoffenbart ist, etwas Uebervernünftiges, für die Vernunft Geheimnißvolles: dann jedenfalls muß eine Philosophie der Offenbarung, wie sie Schelling will, für unmöglich gehalten werden. Indem daher Schelling in Bezug auf die Offenbarung die Behauptung aufstellt — auf die wir später zurückkommen werden —, daß sie nur in ihrem Ursprung, als Thatsache übervernünftig, aber nachdem sie einmal gegeben, ihrem Inhalte nach der Vernunft begreiflich sei (S. 607. 611 f.), verwirft er andrerseits eben so entschieden eine rein rationalistische, d. h. hier aprioristische Philosophie, und baut auf diese beiden Negativen die Möglichkeit seiner Offenbarungsphilosophie.

Die Philosophie der Offenbarung muß sich auf der einen Seite vor dem Rationalismus, auf der andern vor Unphilosophie hüten; dies aber ist nur möglich, wenn die Philosophie an und für sich in ihrem Princip das Rationale und Empirische vereinigt. Eine blos rationale Philosophie löst die Offenbarung in Vernunft auf, eine blos empirische aber dringt in den Inhalt der Offenbarung nicht ein, begreift ihn nicht, sondern vermag ihn höchstens unter leere, blos logische Kategorieen zu subsumiren — und das ist Unphilosophie. „Wenn man unter Philosophie, wie die Meisten, eine Wissenschaft versteht, welche die Vernunft rein aus sich erzeugt, so würde die Philosophie der Offenbarung ein Versuch sein, die Wahrheiten der geoffenbarten Religion auf solche zurück-

zuführen, welche die Vernunft aus sich selbst erzeugt. Aber die Offenbarungsgläubigen sehen in ihren Gegenständen solche, die die Vernunft nicht erreichen kann. Und wollen wir aufrichtig sein, so können wir der Bestimmung, daß durch die Offenbarung Wahrheiten gegeben sein müssen, die ohne sie nicht nur nicht gewußt wurden, sondern gar nicht gewußt werden konnten, nur beipflichten. Denn wozu gäbe es sonst eine Offenbarung?... Entweder hat der Begriff der Offenbarung gar keinen Sinn, oder man muß einräumen: der Inhalt der Offenbarung kann ohne sie gar nicht gewußt werden. Hier also wird die Offenbarung zu einer eigenen Erkenntnißquelle" (S. 607 f.). Deßhalb drang Schelling schon in seiner Vorrede zu der Uebersetzung des Cousin [1], überhaupt seitdem er die heidnische Mythologie und die christliche Offenbarung in den Kreis seiner philosophischen Bestrebungen hereingenommen und zum Hauptgegenstand seiner Speculation gemacht hat, auf eine Verschmelzung des Rationalismus und Empirismus, ein Gegensatz, den er später in dem der negativen und positiven Philosophie ausgesprochen.

Der Gegensatz des Rationalen und Empirischen wird aber von Schelling zunächst immer in einer weitern und allgemeinern Bedeutung genommen. Das Reale überhaupt und das Thatsächliche, Geschichtliche insbesondere wird durch bloße Vernunft gar nicht erkannt; vielmehr muß außer der Vernunfterkenntniß eine Erkenntniß aus Erfahrung angenommen werden. Daher kann auch das Christenthum als Realität, als Thatsache und Geschichte insbesondere auf rein rationalem Wege gar nicht gefunden, noch viel weniger er-

1) S. unsern ersten Artikel, Quartalschr. 1844. S. 66.

klärt werden; vielmehr ist die Offenbarung unter den allgemeinen Begriff des nur durch Erfahrung Wißbaren zu subsumiren; sie ist „ein nur durch Erfahrung uns zu Theil werdendes Wissen" (S. 608) [1]. Alles Thatsächliche, überhaupt alles Wirkliche ist „über die Vernunft hinaus" (S. 216). Eine Philosophie daher, „die für das Wirkliche keinen Sinn hat," die Philosophie als reine Vernunftwissenschaft verträgt sich nicht mit dem Christenthum; eine solche Philosophie „macht sich selbst eine Geschichte, wie sie sein sollte; das Christenthum dürfte (nach ihr) nicht sein" (S. 616).

Hiermit ist, so ausdrücklich auch die Sätze lauten, eben nicht sehr viel gesagt. Und doch thut sich Schelling mit der Lehre, daß durch bloße Vernunft an die Wirklichkeit nicht heranzukommen, und am allerwenigsten das Christenthum zu erklären sei, als auf eine erst von ihm gemachte Entdeckung viel zu gut. „Zu Fichte's Zeit," bemerkt er, „war die Philosophie in ihrer eigentlichen Sonnenferne von der Offenbarung, obwohl er selbst das Nicht-Ich (das pensionirte Kantische Ding an sich) im praktischen Theile wieder einführen mußte. Eine andere Zeit kam, da man (nämlich Schelling) anfing zu erkennen, daß die Philosophie sich nur eben an der Wirklichkeit entwickeln könne. Da ward zuerst aufgenommen die Natur (Schelling's Naturphilosophie). Damals aber schon sah ein Theil der Zeitgenossen instinkt-

1) Erläuternd fügt Schelling (a. a. O.) bei: „Auf welche Weise die Philosophie Gott findet, wie sie die Möglichkeit in ihm entdeckt, freier Hervorbringer des Seins zu sein" — das wissen wir durch bloße Vernunft, rein a priori. „Aber daß Gott Schöpfer sein wollte wirklich, das können wir nur dadurch wissen, daß er wirklich geschaffen hat," aus der Erfahrung, a posteriori.

mäßig (!) voraus, daß auch die Geschichte, in der man bisher nur ein Machwerk der Willkühr sah, hineingezogen werden müsse. Da mußte sie sich aber auch den frühesten Anfängen der Geschichte, der Mythologie zuwenden" (S. 615 f.) Auf diesen Fortgang von dem rein rationalen zu dem empirischen Princip ist dann auch das große Wort zu beziehen, welches Schelling in Berlin ausgesprochen, daß seine jetzige Philosophie das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtige Gränze hinaus erweitere [1]. Denn das Thatsächliche, Reale, hat er zuerst wieder zu seinem Recht kommen lassen als ein „über die Vernunft hinausliegendes," und aus der Quelle schöpfen wollen, aus der allein es uns zufließt, aus der Erfahrung nämlich, während seine Vorgänger dies empirische Princip nicht anerkannt und darum auch die Wirklichkeit, insbesondere das Christenthum nicht erkannt noch erklärt haben. Ihr Bewußtsein (nicht das menschliche) war also ein beschränktes, oder vielmehr, sie haben alle Wirklichkeit, die zu erfassen und darzustellen die Philosophie von jeher gerungen, in die Grenzen der Vernunft eingeengt und dadurch das Wirkliche entwirklicht, in ein blos Logisches, Ideales verwandelt. So ist auch zu verstehen die weitere Behauptung, die Philosophie der Offenbarung, die positive Philosophie überhaupt, diese „neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft" — beruhe auf einer Erweiterung der Philosophie und des philosophischen Bewußtseins, die nur durch ein abermaliges Zurückgehen auf ihre Principien möglich gewesen sei (S. 706). Schelling geht noch weiter. „Die Frage nach der Bedeutung und Realität der Offen-

1) Erste Vorlesung in Berlin. S. 7.

barung hängt ab von einer Krisis der Philosophie, die nothwendig eintreten mußte. Das Unvermögen jener, sowie die Impotenz dessen, was sie ihre Philosophie nennen, Christliches zu verstehen, braucht dem Kundigen nicht auseinander gesetzt zu werden. Meine Philosophie der Offenbarung ist weit verbreitet worden; es wäre zu verwundern, wenn nicht Ausdrücke und Gedanken derselben bekannt geworden wären. Die Vorlesungen über Philosophie der Mythologie gehen noch weiter zurück" (S. 706 f.).

Meines Wissens hat noch kein Philosoph in solchem Maaße auf den Alleinbesitz der Wahrheit gepocht! Was daran Wahres ist, ist indessen die Hauptfrage; doch sei es uns vorerst gestattet, das neue Princip, das wir schon dargelegt, darauf anzusehen, ob es wirklich ein ganz neues ist. In der jüngsten Zeit hat Hegel gesagt, im Empirismus liege das große Princip, „daß, was wahr ist, in der Wirklichkeit sein, und für die Wahrnehmung da sein muß" [1]), und es ist somit nicht nöthig an das alte, aristotelische Wort: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu zu erinnern, um alle Eifersüchtelei hinsichtlich der Originalität jenes „das menschliche Bewußtsein über seine bisherigen Gränzen erweiternden" Gedankens zu zähmen. Indessen kommt Alles darauf an, in welchem Sinne und Umfange man im Empirismus eine Quelle der Wahrheit findet. Daß das Bekenntniß desselben bei Hegel eine leere Phrase ist, bedarf keines Beweises; ebenso muß anerkannt werden, daß Kant, wenn er dem empirischen Princip eine wahre Geltung für die Philosophie eingeräumt hätte, auf die vermeintliche

1) Encyklopädie, §. 38. S. 45. 3. A.

Grundfrage aller Metaphysik: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? nicht den nach ihm sogenannten kritischen oder transcendentalen Idealismus zur Antwort gegeben, und die Erkenntniß der übersinnlichen Wahrheit der theoretischen Vernunft abgesprochen und auf die praktische hinübergewälzt hätte. Eben so bekannt und unläugbar ist, daß Fichte den kritischen Idealismus in ähnlicher Weise nur übertrieben, wie Leibnitz vom Spinozismus sagte, daß er der übertriebene Cartesianismus sei, und dadurch jenen absoluten Rationalismus hervorgerufen hat, den unter Schelling's Vermittlung Hegel in einer so großartigen Weise ausführte. Allein wenn Schelling jetzt den Rationalismus seiner unmittelbaren Vorgänger als einseitig erkennt und als unfähig, die Wirklichkeit und besonders die höchste, das Christenthum zu verstehen und zu erklären; so ist er nur über seinen eigenen früheren Irrthum hinweggeschritten und auf eine alte Wahrheit zurückgegangen. Die Art allerdings, wie er dem empirischen Erkenntnißprincip das rationale vorausgehen läßt, indem er die Idee der Sache aus der Vernunft ableitet, ihre Wirklichkeit aber aus der Erfahrung nimmt, ist neu und ihm eigenthümlich, aber sie ist weder wahr, noch philosophisch ausgeführt.[1]) Gesetzt aber auch, das Schelling'sche Princip sei die gelungene Einigung des Rationalismus und Empirismus, so kann doch in keiner Weise gesagt werden, daß durch dasselbe das menschliche, ja nicht einmal das philosophische Bewußtsein über seine bisherige Gränze hinaus erweitert sei. Denn der Zuschuß an Erkenntniß, den wir der Erfahrung verdanken, datirt sich nicht erst aus der neuesten Zeit, und

---

1) Wir verweisen auf unsere frühern Artikel.

solcher, die in der Erfahrung eine eigene Erkenntnißquelle und in der christlichen Offenbarung neue, die Vernunft überstei=gende Wahrheiten gefunden haben, sind nicht wenige, nicht blos unter den gewöhnlichen Menschenkindern, sondern auch unter den Philosophen.

Wir geben zu, eine Philosophie, deren Erkenntnißprincip die reine, von aller Erfahrung unabhängige Vernunft ist, vermag das Christenthum nicht zu erfassen und zu erklären, wofern anders dasselbe Offenbarung im eigentlichen Sinne, mithin ein die menschliche Vernunft übersteigender Inhalt ist. Die Hegel'sche Religionsphilosophie, welche vom höchsten Rationalismus ausgeht und dies Princip am reinsten und schärfsten durchführt, liefert den besten Beweis hiefür. Durch=brechen wir daher die Enge dieses Princips und anerkennen in der Erfahrung eine durch keine Vernunft überflüssig ge=machte Quelle der Wahrheit; so sehen wir die Möglichkeit einer philosophischen Erfassung des Christenthums vor uns, und diese zugleich dahin bestimmt, daß sie nicht sein könne und solle eine apriorische Ableitung, oder ein eigentlicher Beweis desselben. In dieser Beziehung sagt Schelling: das Christenthum soll nicht bewiesen werden, sondern es kommt nur als Thatsache in Betracht, als eine Erscheinung, die ich so viel möglich aus ihren Prämissen erklären will (S. 621). „Das Christenthum ist ein seit Weltzeiten bekanntes Ereig=niß, seit Weltzeiten vorbereitet. Der Inhalt der Offenbarung ist eine Geschichte, die in den Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht" (S. 619). Es ist ein reelles Verhältniß des Menschen zu Gott, nicht das ideelle durch Vernunft und vernünftiges Erkennen Gottes vermittelte Ver=hältniß, was den Inhalt der Offenbarung und den Gegen=

stand der Offenbarungsphilosophie ausmacht, „ein älteres, in's Sein selbst zurückgehendes Verhältniß des Menschen zu Gott, als das Erkennen; sonst könnte Offenbarung nur Belehrung sein, aber Belehrung ist nur über etwas schon Bestehendes" (S. 618 f.).

Die Wurzel aller Offenbarung sind unläugbar die göttlichen Thaten in Bezug auf das Menschengeschlecht, jener Inhalt der Geschichte, der nicht durch die causae secundae oder die menschlichen Handlungen und ihre Verknüpfung, sondern durch die causa prima oder den göttlichen Willen gesetzt ist. Aber man darf dabei auch nicht stehen bleiben; die ideelle Seite der Offenbarung ist Belehrung und Lehre, und die Offenbarung, obwohl sie zunächst auf den ganzen, den seienden und durch seinen Willen persönlich wirksamen Menschen berechnet ist, hat doch ihn als vernünftig denkendes und erkennendes Wesen nicht außer Acht gelassen. Und auch als Thatsache und Geschichte will die Offenbarung doch zuerst verstanden und nach ihrer Bedeutung für die Erkenntniß gewürdigt sein. Man darf also jenes reale und dieses ideale Moment durchaus nicht trennen, und wer sich anheischig macht, das Christenthum als Thatsache oder Geschichte zu erklären, der kann sich der Forderung nicht entziehen, dasselbe als Belehrung und Lehre begreiflich zu machen. Dies scheint Schelling nicht hinlänglich beachtet, ja geradezu verkannt zu haben, und wir sehen auch leicht ein warum. Die Möglichkeit einer Philosophie der Offenbarung läßt sich viel einleuchtender und plausibler darstellen, wenn man die Offenbarung als Geschichte faßt und ihre Uebervernünftigkeit unter dem Gesichtspunkt betrachtet, den wir schon angeführt, daß nämlich alles Reale, Thatsächliche über das blos Ra-

tionelle, Logische, Ideelle, oder wie man es nennen will, hinaus sei. Denn wenn man den Begriff des Ueberver-nünftigen, welcher von dem der Offenbarung unzertrennlich ist, auf diese als Lehre anwendet, und somit in dem herge-brachten Sinne die Offenbarung als übervernünftig bestimmt; so muß sich die Philosophie gleich von vorne herein des (auch von Schelling für unveräußerlich gehaltenen) Rechts begeben, a priori an sie heran- und ihr beizukommen. So hat es daher Schelling vorgezogen, seine Aufgabe nur nach einer Seite zu fixiren, die andere aber, ohne welche jene nichts ist, von ihr zu trennen und wie einen verächtlichen Brocken der Theologie vor die Füße zu werfen.

„Die Philosophie der Offenbarung," sagt er (S. 619), „will die Offenbarung als Geschichte auf die Principien zu-rückführen, die ihr von andern Seiten her schon bekannt sind. Nicht speculative Dogmatik will sie sein, sondern sie will nur erklären, unbekümmert, ob sie mit der Dogmatik übereinstimmt. Sie will keine Lehre sein, und beabsichtigt daher nicht die Antithesis gegen irgend ein Dogma. Die Sache, die Offenbarung, ist älter als jedes Dogma, und nur mit der Sache haben wir es zu thun, nicht mit subjectiven Bestimmungen. Wer die Umstände kennt," fährt er fort, „unter welchen die Kirche zu Formeln genöthigt ward, der weiß, daß die Aufstellung derselben nicht in den glücklichsten Zeiten geschah. Dem wissenschaftlichen Bewußtsein ihrer Zeit waren sie gemäß; wie konnten sie für alle Zeiten bindend sein? Die Offenbarung setzt ja ein reales Verhältniß Got-tes zur Welt, zum Menschen voraus, wie es keine frühere Philosophie gethan. Wird nun das Ueberschwengliche (eben jenes reale Verhältniß) auf endliche Begriffe gebracht, so

muß die Sache verzerrt werden, und wird für andere Zeiten unverständlich. Dann hilft es nichts, die Sache für ein Geheimniß auszugeben. Denn ist sie das wirklich, dann dürfen wir sie am wenigsten in feste Formen kleiden; oder ist sie ein geoffenbartes Geheimniß, so muß sie für uns auch verständlich sein" (S. 619 f.).

So haben Semler und Consorten gesprochen, und man darf sich billig wundern, wie Schelling die Rolle des von von ihm sonst so hart bescholtenen und verachteten Rationalismus so ungenirt übernehmen konnte. Die Schelling'sche Offenbarungsphilosophie beabsichtigt nicht, die kirchlichen Dogmen umzustoßen und andere an ihre Stelle zu setzen; denn sie soll, ihrem Begriff zu Folge, das dogmatische Gebiete auf der Seite liegen lassen und sich ganz auf dem realen, geschichtlichen halten. Dies ist, wie wir gesehen haben, eine Einseitigkeit und sogar eine Unmöglichkeit. Jedenfalls sehen wir sie über ihre Absicht hinaus und in das Dogmatische fortwährend hinüberstreifen, die kirchlichen Dogmen bestreiten und neue, philosophische Dogmen aufstellen. Man vergleiche nur die Art und Weise, wie sie die Trinitätslehre behandelt und die häretischen Dogmen mit dem orthodoxen zu verknüpfen sucht. [1]) So verfährt Schelling auch in der Christologie, und würde in der Anthropologie nicht anders es gehalten haben, wenn ihm dieser Theil der christlichen Offenbarung nicht fast gänzlich ausgefallen wäre in Folge seines einseitigen Standpunkts. Diese Offenbarungsphilosophie will keine speculative Dogmatik sein; sie will nur die Sache, die Offenbarung selbst; aber muß denn diese nicht

1) Zweiter Artikel S. 216 f.

in die Erkenntniß aufgenommen und nach ihrem ideellen Gehalte eben so gewürdigt werden, wie nach ihren geschichtlichen Bezügen? Auch lehrt er selbst ausdrücklich: „Alle Schätze der Erkenntniß sind in Christo verborgen, d. h. in ihm begriffen. Sie müssen mit ihm begriffen werden, sonst ist er nicht begriffen" (S. 614). Die Dogmen sind die ideellen Bestimmungen der Offenbarung, wobei es nur darauf ankommt, daß sie nicht blos subjectiv sind, sondern objective Wahrheit haben. Schelling nennt sie kurzweg subjective Bestimmungen. Es gibt solche allerdings über die Offenbarung, aber die kirchlichen Dogmen sind es nicht, sondern das sind die placita philosophorum, die Schelling'schen gar nicht ausgenommen. Von den kirchlichen Dogmen wird, fast mit den eigenen Ausdrücken Semlers, gesagt, sie seien dem wissenschaftlichen Bewußtseyn ihrer Zeit gemäß gewesen, aber für alle Zeiten könnten sie nicht bindend sein. Auf das Wissenschaftliche war es aber bekanntlich bei den Dogmen nicht abgesehen, und eben deßhalb auch nicht auf eine allen Zeiten gleich gemäße und so in der That keiner Zeit genügende abstracte Form des Ausdrucks, sondern auf den Inhalt und diejenige Form der Vorstellung und des Ausdrucks, wie sie theils der jedesmaligen allgemeinen Bildungsstufe am angemessensten, theils durch die herrschenden Gegensätze gefordert war. Sind die Dogmen dennoch nicht blos für die Zeit, in der sie festgestellt und ausgesprochen wurden, sondern für alle Zeiten gültig, so sind sie dies durch ihren Inhalt und nicht durch ihre Form. Sollte sie das Alterthümliche ihrer Form für spätere Zeiten unverständlich machen, so wäre uns alles Alte unverständlich. Will aber, wiederum mit Semler, behauptet werden, daß das Ueberschwengliche des geoffenbarten

Inhalts jeder dogmatischen Feststellung desselben im Wege stehe, indem er dadurch nur verendlicht und verkümmert werde; so fragen wir: hat Schelling etwa andere Mittel als endliche Begriffe und die menschliche Sprache, um vom Unendlichen zu reden? Keineswegs. Oder wenn er, wie wir bald sehen werden, an die Offenbarungsphilosophie die Forderung stellt, die Enge der menschlichen Begriffe zur Größe der göttlichen zu erweitern: sollte dem, die Möglichkeit zugegeben, nur der einsame Philosoph, der subjective Denker, und die Kirche gar nicht gewachsen sein? Der überschwengliche Inhalt der Offenbarung ist allerdings durch keinen menschlichen Begriff vollkommen zu erschöpfen und durch keine Vernunft völlig zu begreifen, und wird deßhalb als Geheimniß bezeichnet. Aber daraus folgt nicht, daß wir, wenn wir daran glauben, nichts davon verstehen. Umgekehrt folgt ebenso wenig, daß jener Inhalt, weil er uns geoffenbart ist, nun durch und durch begreiflich sein müsse, wie ein Gegenstand reiner Erkenntniß (der Logik, Mathematik ꝛc.), oder auch nur in dem Maaße durchsichtig, wie die Gegenstände der bloßen Vernunfterkenntniß. — Schelling klagt endlich die Wissenschaft der frühern Zeit an, sie habe, um die Offenbarung sich verständlich zu machen, äußere Formen gehandhabt und zu Mitteln außer ihr in der jedesmaligen Philosophie gegriffen, ja die Scholastik habe die christliche Wissenschaft ganz vom natürlichen Boden der Geschichte abgerissen (S. 620 f.). Es wurde schon bemerkt, daß eine blos geschichtliche Auffassung des Christenthums einseitig sei, und am wenigsten einer Philosophie der Offenbarung genüge. Und Schelling selbst bleibt bei dem Geschichtlichen nicht stehen, sondern es ist das nur so eine Redensart, womit er den

großen Abstand alles früher Geleisteten von dem von ihm Versprochenen hervorheben will, und das Mittel, die Möglichkeit der Philosophie der Offenbarung desto einleuchtender zu machen. Denn ist es nicht seine Philosophie, die er als das einzige Mittel darstellt, das Christenthum zu verstehen? Und sind die anderswoher bekannten Principien, auf welche die Philosophie der Offenbarung diese zurückführen soll, nicht die Principien seiner Philosophie? Was ist denn die negative Philosophie, ohne die wir zur wissenschaftlichen Erkenntniß des Christenthums nicht sollen gelangen können, und in deren Fortgang zur positiven die Offenbarung ihre Erklärung findet, was ist sie anders als reine Philosophie? Freilich in der positiven Philosophie selbst will Schelling nichts mehr wissen von reinen Vernunftbegriffen, sondern da hat er es mit lauter „weltgeschichtlichen" Begriffen zu thun; aber diese hat man auch vor ihm gekannt, und die scholastische Theologie namentlich ist ihrer voll. Der Begriff Gottes als des Weltschöpfers ist ein weltgeschichtlicher Begriff, die Idee des Monotheismus, der Trinität, der Incarnation deßgleichen. Hat man etwa in der Scholastik die reale, geschichtliche Seite derselben gar nicht gekannt? Nein, man hat sie nur nicht allein geltend machen wollen, und mit Recht. Andrerseits hat die Scholastik weit weniger als diese neueste Offenbarungsphilosophie sich des äußern Mittels der Philosophie zur Erklärung des Christenthums bedient, insofern nämlich, als sie diese Erklärung nicht von, der Offenbarung fremden, Prämissen aus, sondern überall nur auf dem eigenen Grund derselben zu Stande bringen wollte, wie dies bekannt genug und eines Beweises nicht bedürftig ist. Dagegen baut Schelling seine Erklärung des

Christenthums auf fremde, nur allein philosophische Voraussetzungen, und verwahrt sich ausdrücklich gegen die Annahme, als bezwecke er mit seiner Offenbarungsphilosophie „eine durch die Auctorität der Offenbarung vorhandene Philosophie“ (S. 215.).

Indem Schelling seine Offenbarungsphilosophie nicht auf die Auctorität der Offenbarung stützen, sondern das Christenthum als Geschichte aus Principien, die von andern Seiten her bekannt sind, erklären, von rein philosophischen Gründen aus und im Fortgange rein philosophischer Erkenntniß die Vernunft auf den Standpunkt der Offenbarung erheben und diese selbst, ihrem Inhalte nach, begreiflich machen will: hat er unverkennbar die Absicht, die Auctorität der Philosophie, die durch das empirische Princip und die mit demselben zugelassene Offenbarung als Thatsache gefährdet scheinen kann, wiederherzustellen. Andrerseits dringt er, wie schon angeführt, auf jenes Princip oder eine die Vernunft überschreitende Erkenntnißquelle, um für die Offenbarung im eigentlichen Sinne des Worts Platz zu gewinnen und sie in ihrem objectiven Werthe ungeschmälert zu erhalten. Es entsteht aber die Frage, ob eine solche Vereinigung des Apriorischen und Empirischen überhaupt möglich sei, und ob insbesondere die Vernunft und Offenbarung auch thatsächlich so mit einander versöhnt werden, daß keine von den sich entgegenstehenden Forderungen unerfüllt bleibt. Wo Schelling ganz allgemein das Verhältniß der Wirklichkeit zur Philosophie bespricht, da unterscheidet er an jener das Was und das Daß, den Begriff und die Existenz (S. 217 f.), und behauptet, daß durch reine Vernunft (a priori) von einer jeden Sache einzusehen sei, was aus ihrer Natur folgt, ihr Begriff,

nur aber nicht, daß sie sei, ihre Wirklichkeit; diese lasse sich vielmehr nur aus Erfahrung wissen (S. 351). Wie sich daher das, was etwas ist, mit dem, daß es ist, zur Einheit des wirklichen Objects verbindet, so ergänzen sich auch die apriorische und empirische Erkenntniß. Hiegegen ist nun außer dem schon Angeführten [1]) nur noch dieses zu sagen, daß die Unterscheidung des Was von dem Daß an den Dingen eine blos logische, weder an den Dingen selbst, noch in unsrer Art sie zu erkennen vorkommende ist, wogegen der Unterschied zwischen reiner Vernunft- und Erfahrungserkenntniß als ein durchaus reeller erscheint. Man denke nur an die äußersten Pole dieses Gegensatzes, das mathematische und das gemein empirische Wissen. Es ist daher gewiß in jeder Rücksicht unstatthaft, jene blos abstracte Unterscheidung zur Regel eines so ganz concreten Unterschiedes zu machen. Wir geben zu, unsre Erkenntniß der höchsten Gegenstände, eben derjenigen, womit sich die Philosophie beschäftigt, ist gemischter Natur, aus einem apriorischen und empirischen Elemente zusammengesetzt; wir sind überzeugt und könnten es, wenn hier der Ort dazu wäre, aus der Natur des menschlichen Bewußtseins nachweisen, daß die Erkenntniß Gottes z. B. einerseits auf einem unmittelbaren, dem vielfach sog. angebornen Wissen von Gott, das als solches ein apriorisches ist, andrerseits auf der durch Beobachtung und Erfahrung vermittelten Erkenntniß der Welt beruht, und daß diese beiden Elemente in jeder wirklichen Gotteserkenntniß, nur nicht jedes stets in demselben Maaße, gesetzt sind. Daß aber jenes apriorische Wissen ein blos logisches, ideales, nur den Begriff

1) Vergleiche unsern ersten Artikel S. 71 ff. 74 ff.

der Sache in sich fassendes sei, dieses empirische dagegen erst das reale, die Wirklichkeit derselben verbürgende — das ist eine aller Erfahrung, die wir von dem menschlichen Erkennen haben, widersprechende Behauptung, eine pure Fiction. Die Anwendung, welche Schelling von diesem angeblich allein wahren Princip des philosophischen Erkennens macht, kann das Gesagte nur bestätigen. Zwar hat er dasselbe nicht auf dem ganzen Gebiete der Philosophie durchgeführt, sondern seine jetzige Philosophie ist ihm zur Religions- und Offenbarungswissenschaft zusammengeschrumpft; allein auch hier erweist es sich augenfällig genug als ein falsches. Sein Verfahren ist nun dieses, daß er die Thatsachen der Religion und Offenbarung ihrem Inhalte nach a priori ableitet und diesen als einen möglichen hinstellt, dagegen aber bekennt, daß er seine Wirklichkeit nur aus Erfahrung wisse und zwar durch eben jene Thatsachen, die die Vernunft überschreiten. „Auf welche Weise die Philosophie Gott findet, wie sie die Möglichkeit in ihm entdeckt, freier Hervorbringer des Seins zu sein — daß es einen solchen philosophischen Weg gibt, wissen wir. Aber daß Gott Schöpfer sein wollte wirklich, das können wir nur dadurch wissen, daß er wirklich geschaffen hat. Die Gründe, die wir an jener Stelle fanden, warum Gott das Mögliche zu einem wirklichen macht, sind da, aber diese Gründe sind theils nur von Eigenschaften (Gottes) genommen, die wir selbst erst a posteriori kennen gelernt haben,... anderntheils geben diese Beweggründe keine Gewißheit, sondern das thut erst die Thatsache" (S. 608 f.) So geht es bei Schelling fort. Das apriorische Erkennen gibt uns den Inhalt, aber nur als einen möglichen; die Thatsache muß hinzukommen, um ihn als wirklich zu beglau-

digen, und dieses Wissen ist ein freiwilliges, ein Annehmen, wozu „Herz und Muth“ gehört (S. 533). So kommt er vom Allgemeinen zum Besondern fortschreitend auf den Inhalt der christlichen Offenbarung, der als ein wirklicher thatsächlich beglaubigt und freiwillig anzunehmen, d. h. zu glauben ist, dessen philosophische Erkenntniß und Erklärung aber darin besteht, daß er im Fortgang des philosophischen Erkennens als ein möglicher sich einstellt. Dieser Fortgang ist freilich kein stetiger, kein nothwendiges, zwingendes Fortschreiten der Vernunft, sondern mit jedem Schritt bricht der Faden ab, mit jedem Schritt wird ein neuer, freier, durch eine Thatsache bedingter, auf Glauben beruhender Anfang gesetzt; aber er ist doch insofern ein stetiger, als er uns vom Leichtern zum Schwerern ganz allmälig hinaufführt. Wenn der Begriff Gottes entwickelt ist durch reine Vernunft, so haben wir sein Dasein zu glauben; glauben wir an den existenten Gott, so erkennen wir wiederum durch bloße Vernunft die Möglichkeit der Weltschöpfung durch Gott und wie sie vor sich geht, um hernach die Thatsache der wirklichen Schöpfung zu glauben. Sofort sehen wir auf rein philosophische Weise zwei Möglichkeiten vor uns, daß nämlich der Mensch, für welchen Alles geschaffen worden, das in seine Hand gelegte Sein entweder ewig mit dem Göttlichen verbindet, oder es für sich nimmt und demselben entfremdet (S. 609). Das letztere ist das, was wirklich geschah und das wir aus Erfahrung wissen. Wir wissen ferner, daß jene „Katastrophe, durch welche die in der Natur besiegte dunkle Macht sich erhob und des menschlichen Bewußtseins sich bemächtigte“, gegen den göttlichen Willen erfolgte; dagegen glauben wir, daß Gott den Gedanken zur Wiederherstellung

dieses Seins faßte, welche die vermittelnde Potenz, der Sohn Gottes, ausführte. Hiermit sind wir auf dem Gebiete der Offenbarung angekommen. [1])

Nur gewissermaßen a priori erheben wir uns auf den Standpunkt der Offenbarung, eigentlich ist es der Glauben, womit wir ihn betreten. Wenn man nämlich „die Schöpfung und die Katastrophe zugibt," so kann das „Erstaunenswerthe jenes göttlichen Rathschlusses der Möglichkeit nach eingesehen werden. Aber daß dieser Entschluß wirklich ausgeführt worden ist, das ist ohne Offenbarung nicht zu wissen. Dieser Wille als ein wirklicher, durch die Katastrophe gesetzter, ist das Geheimniß κατ᾽ ἐξοχὴν, und die letzte höchste Offenbarung ist nur die Offenbarung dieses Willens," d. h. die thatsächliche Vollführung desselben (S. 611).

So ist also das ganze positiv philosophische Wissen ein vom Glauben getragenes. Es beginnt dasselbe zwar durchaus apriorisch in der negativen Philosophie, aber in so weit ist es noch kein eigentliches Wissen, kein Erkennen der Wirklichkeit. Es wird nur der Begriff Gottes a priori gefunden, der wirkliche Gott nur der Möglichkeit nach in ihr erkannt; die Erkenntniß des wirklichen Gottes ist ein gewolltes Wissen

---

1) Die Mythologie stellt den Proceß dar der Verfinsterung des menschlichen Bewußtseins durch jene dunkle Macht, ein Proceß, in welchem das menschliche Bewußtsein verzehrt worden wäre, wenn die vermittelnde Potenz nicht ausgehalten hätte und in ihm geblieben wäre (S. 610). Sie ist gleichsam das Vorspiel der Offenbarung, nicht Offenbarung selbst, welche vielmehr erst mit dem göttlichen Willen der Wiederherstellung beginnt. Der Zustand des menschlichen Bewußtseins im Heidenthum und der Umsturz der göttlichen Schöpfung überhaupt ist nicht von Gott gewollt, sondern nur zugelassen. S. 610 und ob. zweit. Artkl. S. 206 ff.

oder Glauben; nur die Ungläubigkeit oder der Zweifel wird durch jenes apriorische Wissen beseitigt, nicht aber der Glaube an ihn selbst bewirkt. Unter der Voraussetzung dieses Glaubens wird sodann die Möglichkeit der Schöpfung begriffen und ihrem Inhalte nach erkannt; der Wille und die That der Schöpfung aber kann nur aus Erfahrung gewußt und geglaubt werden. Und so geht es fort, also daß, ausgenommen jenen Anfang in der negativen Philosophie, alles weitere Wissen der Dinge nur ein hypothetisches, unter der Voraussetzung des Glaubens wahres und gewisses ist, und zwar desto weniger ein eigentliches Wissen, je weiter die Wissenschaft fortgeschritten und je mehrere Acte des Glaubens in diesen Fortgang aufgenommen sind.

Dieß ist das factische Verhältniß von Glauben und Wissen in der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie. Schelling spricht sich aber auch eigens über dieses Verhältniß aus, und gibt in wenigen freilich, aber doch verständlichen Zügen gleichsam eine Theorie davon. Nach ihm hat die Philosophie „von dem, was blos a priori mit Nothwendigkeit (ein-) zu sehen ist, fortzuschreiten zu dem, was außer und über aller nothwendigen Einsicht liegt. Sie hat keine Ruhe, ehe sie zum absolut Erstaunenswerthen kommt, zu dem das Denken selbst Aufhebenden (!). Das Denken muß etwas erreichen, wodurch es in Ruhe gesetzt wird. Zweifel findet statt in der Bewegung; was nur Moment ist, hat einen Zweifel in sich, und schreitet zum Weiteren fort, aber nicht in's Unendliche; in einem letzten Gedanken oder Ereigniß wird der Zweifel besiegt. Will man diesen Zustand der Ruhe für das Denken Glauben nennen, so mag man es thun, aber dann muß man den Glauben nicht

als eine unbegründete Erkenntniß ansehen. Das Letzte, in dem alles Wissen zur Ruhe kommt, kann nicht ohne Grund sein, nur selbst kann es nicht wieder Grund zum Fortschritt werden. In der Linie des Fortschrittes ist jeder Punkt ein letzter, aber kaum hat man das Gefundene ins Auge gefaßt, so entdeckt die Dialectik eine Negation, die nur durch die folgende Position aufgehoben wird, und diese selbst enthält eine neue Möglichkeit, die sich nicht verbergen darf. Alles Mögliche muß wirklich werden, damit Alles offenbar werde" (S. 613 f.). „Die allen Zweifel aufhebende Gewißheit ist Glaube, und dieser daher das Ende des Wissens. Zuerst das Gesetz und dann das Evangelium! So muß die strenge Zucht der Wissenschaft dem Glauben vorangehen. Alle Schätze der Erkenntniß sind in Christo verborgen, d. h. in ihm begriffen. Sie müssen mit ihm begriffen werden; sonst ist er nicht begriffen. Der Glaube, als Ende des Suchens schließt das Suchen nicht aus. Die noch suchende Wissenschaft sieht, daß Alles, was sie findet, sich wieder aufhebt. Christum scire est omnia scire (Tertull.). Er ist des Wissens Ende; wer ihn wahrhaft hat und ganz erkennet, hat mit ihm und in ihm alles Wissen! Der Glaube ist daher nicht des Wissens Anfang, außer in dem Sinne, da jedes Anfangen ein Glauben an das Ende ist, aber dies Glauben treibt selbst zum Wissen und erweißt sich im wirklichen Wissen. Wenn wir sagen, daß das Letzte keinen Zweifel mehr enthalte, so ist damit nicht gesagt, daß nicht subjectiv Zweifel übrig bleiben könnten. Denn es gehört ein Herz dazu, das Ueberschwengliche zu fassen. Hier entsteht der Zweifel aus der Größe der Sache und der Enge der Seele. Glaube, was dein kleines Gemüth (?) dir zu begreifen erlaubt. Die Schrift ruft uns

zu: glaube! wenn nur zu glauben! So ruft uns die Wissenschaft zu: glaube nur, wenn du auch Außerordentliches dir sich darstellen siehst" (S. 614 f.).

Der Glaube ist hier in doppeltem Sinne gefaßt, zuerst blos formel und so ganz allgemein, sodann im theologischen Sinne, wo sein Gegenstand und Inhalt die christliche Offenbarung ist. In jener Beziehung wird eben so wahr als treffend bemerkt, daß der menschliche Geist nur im Glauben zur Ruhe komme. Im Wissen sitzt der Zweifel; denn es bewegt sich im Gegensatz, und die Einheit, die sich ihm darbietet, ist ihm unbegreiflich, daher eigentlich zuwider, und so setzt sich der Zweifel an, der zur positiven Negation fortgeht, die Wahrheit aufhebt und an ihre Stelle die Unwahrheit setzt, wenn das Wissen in sich bleibt und sich selbst genügen will, wenn es nicht im Glauben das Unbegreifliche erfassen und durch ihn sich ergänzen mag. Aber es ist unrichtig, den Glauben als das Ende des Wissens, als die allen Zweifel aufhebende Gewißheit zu bestimmen; vielmehr ist er der Anfang alles Wissens und die dem Zweifel zuvorkommende Gewißheit. Faßt man den Glauben als das Ende des Wissens, wo das Denken, und folglich auch der Zweifel aufhört, und so der Geist zur Ruhe kommt; so erscheint er als Lückenbüsser der menschlichen Unwissenheit, als etwas absolut genommen Verwerfliches und nur subjectiv Zulässiges. Denn wenn ich allerdings irgendwo aufhöre zu wissen, so muß ich anfangen zu glauben, um der Wahrheit doch habhaft zu werden oder wenigstens ihr mehr Boden abzugewinnen; aber wo ich aufhöre, zu wissen, da kann ein anderer noch weiter fortschreiten, und der Glaube ist somit nur ein Surrogat für den mir versagten Fortgang im Wissen. Schon Augustin hat bemerkt,

daß der Glaube gar keine Stelle habe, wenn ihm nicht die erste eingeräumt werde, wenn er dem Wissen nicht vorausgehe, und es ist dieß auch allein zu vereinbaren mit seiner Natur und seinem Begriff, wornach er ein freiwilliges Fürwahrhalten und ein unmittelbares Gewißsein ist. Ist aber der Glaube das erste, dem Wissen vorausgehende und die eigentliche Wurzel aller Wahrheit und Gewißheit, so schließt sich das Wissen als denkende Vermittlung seines Inhalts an ihn an. Mit dem Eintritt des Wissens ist der Glaube gleichsam suspendirt und der Zweifel tritt an seine Stelle als das bewegende, im Wissen fortleitende Princip; das Ziel und Ende des Wissens aber ist die Einsicht, daß wir glauben müssen oder auf Wahrheit und Gewißheit verzichten. Hier ist der Punkt, wo der denkende Geist, indem er zum Glauben, den er durch den Zweifel aufhob und im Wissen dahingestellt sein ließ, freiwillig zurückkehrt, seine Ruhe findet. Es ist also einseitig, den Glauben nur als den Anfang und das Princip, oder ihn nur als das Ende und Ziel des Wissens zu bestimmen, er ist vielmehr beides, Anfang und Ende, Princip und Ziel desselben. Das hat Schelling nicht erkannt. Da, wo er dieses Verhältniß theoretisch bestimmt, ist die eine Seite geradezu verläugnet; die Anwendung ist zwar weniger exclusiv, übrigens aber doch nicht zufriedenstellend. Wenn das negative Wissen als ein rein apriorisches und eigentliches Wissen allem positiven Erkennen mit Inbegriff des Glaubens vorhergehen und dieses, freilich nur gewissermaßen, begründen soll, und dieses Verhältniß im ganzen Fortgang seiner Philosophie festgehalten wird: so ist dieß ganz gemäß jener einseitigen Theorie und ebenso unwahr als sie. Wenn dann aber doch anerkannt wird, daß jeder

eigentliche Fortschritt des philosophischen Erkennens auf dem Glauben beruhe, so ist jene Einseitigkeit zwar gemildert, aber nicht beseitigt, eine halbe Maaßregel aufgestellt, die der absoluten Speculation so wenig genügt, als der Religion, die sie mit einander aussöhnen sollte. Was endlich aus dem theologischen Standpunct über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen gesagt ist, ist jedenfalls zu allgemein, als daß sich eine bestimmte Ansicht daraus entnehmen ließe. In Christo sind alle Schätze der Erkenntniß verborgen, das ist im Sinne der heiligen Schrift unbestreitbar; die Schelling'sche Paraphrase aber: Er ist des Wissens Ende; wer ihn wahrhaft hat, hat mit ihm und in ihm alles Wissen — leidet jedenfalls an zu großer Weite. In der Offenbarung ist alle Vernunftwahrheit, alles Wissen von Gott und göttlichen Dingen eingeschlossen und zugleich überboten, erweitert und concreter bestimmt: das ist der Sinn jenes Satzes. Daher muß die Offenbarung als das eigentliche Ende und als die Krone aller Vernunfterkenntniß gefaßt werden. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß von dieser aus stetigen Schrittes zu jener zu gelangen sei, wie Schelling annimmt, sondern es verhält sich das Vernunftwissen zum Offenbarungsglauben in ganz ähnlicher Weise, wie das Wissen zum Glauben auf dem Gebiete der bloßen Vernunfterkenntniß. Durch bloße Vernunft können die Hindernisse, die dem Offenbarungsglauben im Wege stehen, beseitigt, der Zweifel und die Ungläubigkeit überwunden werden, der Glaube selbst aber ist urgründlicher Art, und die Vernunft und Vernunfteinsicht nur die Bedingung, ohne welche er nicht eintreten kann, keineswegs die Ursache, durch welche er eintritt. Ist aber der Offenbarungsglaube auf dem ihm eigenthümlichen Grunde dem

Geiste des Menschen zu eigen geworden, so läßt sich der Inhalt desselben nicht nur am Leitfaden der Vernunfterkenntnisse entwickeln und vermitteln, sondern auch die Einsicht gewinnen, daß man glauben müsse, wenn dieser Inhalt, die Offenbarung, als Wahrheit soll anerkannt und festgehalten werden.

Wiewohl übrigens Schelling den Standpunkt, auf dem allein eine Philosophie der Offenbarung möglich ist, nicht mit Entschiedenheit betritt; so geht er doch ebensowenig den Weg des absoluten Erkennens. Nach allem bisherigen hat seine Philosophie keinen stichhaltigen Grund dessen sich zu rühmen, worauf die Philosophie sonst so stolz ist, der Voraussetzungslosigkeit und eines reinen, durch bloße Vernunft erzielten Erkennens der Dinge. In Anbetracht dessen könnte man glauben, die von Schelling factisch vollzogene (wenn auch nicht eingestandene) Bezähmung jenes philosophischen Hochmuths sei eben das schwere, aber als nothwendig erkannte Opfer, das die Philosophie der Religion, das Wissen dem Glauben darbringe. Allein nach dem Angeführten kommt auch der Glaube zu kurz, und die Versöhnung desselben mit dem Wissen ist nur eine halbe. Auf dem Wege, den uns Schelling zeigt, kommen wir durch bloßen Vernunftglauben zur Erkenntniß und Gewißheit des göttlich Geoffenbarten; nach ihm überschreitet die Offenbarung nur das Vernunftwissen, nicht aber den Vernunftglauben: das ist die Zweideutigkeit, wodurch der Schein hervorgebracht wird, als ob die Offenbarung in ihrer wahren Würde und ihrem eigentlichen Werthe, als übervernünftig, von ihm anerkannt würde. Nicht als ob der Offenbarungsgläubige kein Vernunftgläubiger sein sollte; das sei ferne: sondern er ist dies

nur nicht allein und nicht vorzugsweise, vielmehr ist er vor allem Auctoritätsgläubiger. Schelling dagegen verwahrt sich ausdrücklich gegen die Ansicht, als ob seine Offenbarungsphilosophie eine „durch die Auctorität der Offenbarung vorhandene Philosophie" sei (S. 215), und erklärt geradezu, daß sie die Offenbarung auf die Principien zurückzuführen habe, die ihr von andern Seiten her, nämlich aus der Vernunft und der Geschichte bekannt seien (S. 619). Der Philosoph also ist des Auctoritätsglaubens überhoben, und dieser Glaube nur der Lückenbüßer der dem gewöhnlichen Menschen mangelnden philosophischen Erkenntniß; und wenn nach der gemeinen Lehre Keiner mit voller Gewißheit die geoffenbarte Wahrheit glauben kann, dem dies nicht von Gott gegeben ist, so ist nach Schelling die Philosophie dieses göttliche Gnadengeschenk für die Wenigen, die darnach ringen, wogegen alle anderen an die Auctorität der Kirche gewiesen wären!

Im Zusammenhang mit jener Auffassung der Philosophie der Offenbarung steht die weitere Behauptung: „Nachdem Wahrheiten geoffenbart sind, sind sie kein Geheimniß mehr; dies zu behaupten, wäre ein Widerspruch" (S. 611). Nur der in Gott verschlossene Wille sich zu offenbaren, ist Geheimniß; „die That ist seine Manifestation; nun kann er nicht blos erkannt, sondern auch durch Nachdenken und Combination begriffen werden" (a. a. O.). Zum Beweise jenes Satzes, oder vielmehr lediglich zu seiner weitern Affirmation (denn das Gegentheil soll ja ein Widerspruch sein) beruft sich Schelling auf Röm. 11, 33—36. 14, 24—27. 16, 25—27. Eph. 3, 5., wo der Apostel von einem seit Weltzeiten verschwiegenen, nun aber in Christo offenbar gewordenen Plan

Gottes und davon spreche, daß das Geheimniß Gottes durch die Erscheinung Christi aller Welt offenbar geworden sei. Dennoch erklärt er gleich darauf: „jener Entschluß der Offenbarung übersteigt zwar die menschlichen Begriffe, aber doch ist er in sofern begreiflich, als die Größe des Entschlusses gleich ist der Größe Gottes; alles, was der Mensch in dieser Hinsicht thun kann, ist, die Enge seiner Begriffe zur Größe der göttlichen zu erweitern" (S. 613). Ferner: „der Wille Gottes in Bezug auf das ihm entfremdete Menschengeschlecht ist ein Geheimniß und geht über die Vernunft. Das wird man wohl ohne Unvernunft sagen können. Darum aber ist jener Entschluß nicht unbegreiflich; er steht im vollkommnen Verhältniß zu dem außerordentlichen Ereigniß, auf das er sich bezieht, [1]) und zu der Größe Gottes" (S. 617).

In diesen sich entgegengesetzten Behauptungen steckt ein unauflöslicher Widerspruch, wenn die erstere ganz eigentlich und unbeschränkt genommen wird. Denn wenn der göttliche Wille, indem er zur That wird, aufhört ein Geheimniß zu sein; so kann von ihm nicht gesagt werden, er übersteige die menschlichen Begriffe und gehe über die Vernunft, außer es müßte der in sich verschlossene Wille darunter gemeint sein. Aber dieser Wille kann nicht gemeint sein, weil er als ver-

1) Die Katastrophe des Sündenfalls nämlich in dem uns schon bekannten Schelling'schen Sinne. Daß der Schöpfer dem Geschöpfe die Macht gegeben, „ihm sein eignes Werk in Zweifel zu stellen," das könne die Vernunft nur zugeben „nach tieferer Erfahrung in sich und außer sich." Wer aber dieses einmal zugebe, der dürfe für das Zweite nicht unglaubig sein; der sollte sich über das Außerordentliche des göttlichen Rathschlusses (der Wiederherstellung) nicht wundern (S. 611).

borgener und bloßer Wille für die Vernunft ein absolutes Geheimniß ist. Also ist es auch nach Schelling kein Widerspruch, das Geoffenbarte als ein Geheimnißvolles, d. h. als ein solches anzusehen, das die menschlichen Begriffe übersteigt und nur erkannt wird, wenn wir die Enge unsrer Begriffe zur Größe der göttlichen erweitern, sondern jene Behauptung stellt sich als eine zu volle und, in ihrer ganzen Strenge genommen, unwahre dar. Sollen wir unzweideutig die Wahrheit, die ihr zukommt, aussprechen, so ist dies keine andre als die, daß durch das Factum der Offenbarung uns etwas bekannt wird, was wir ohne sie schlechterdings nicht wüßten, etwas aber, das wir eben deßhalb, weil es nur durch Offenbarung uns zukommen kann, nicht durchaus begreifen. In diesem und keinem andern Sinne spricht auch die Schrift von geoffenbarten Geheimnissen. Eine Wahrheit, die wir nur durch Offenbarung wissen, ist und bleibt ein Geheimniß. Das absolute Geheimniß freilich ist durch die Offenbarung aufgehoben; in den Regionen, in denen die Vernunft nichts sieht, wird durch Offenbarung ihr ein Licht angezündet: aber indem ihr nun in der Offenbarung ein Erkenntnißinhalt gegeben ist, so kann sie zwar, nach dem sie ihn freiwillig als wahr und gewiß angenommen, d. h. geglaubt hat, in den Sinn desselben immer tiefer eindringen und mehr und mehr ihn sich zum Verständniß bringen, aber gänzlich ausmessen und völlig begreifen kann sie ihn nicht. Die Offenbarung ist für die Vernunft eine incommensurable Größe, ein Irrationales, insofern sie superrational ist. Schelling scheint dies selbst einzuräumen, wenn er die wahrhafte und volle Erkenntniß der Offenbarung an die Bedingung knüpft, daß wir die Enge unsrer Begriffe zur Größe der göttlichen erweitern;

die Offenbarung übersteigt ihm hiernach wenigstens die gemeine Vernunft, die Vernunft in ihrer Contraction. Allein indem er doch der Vernunft auf der Höhe philosophischer Erkenntniß und Einsicht das Vermögen zutraut, das göttliche Geheimniß nach allen seinen Dimensionen zu umspannen; so tritt er von dem eigentlichen Begriff der Offenbarung, den er dem Rationalismus gegenüber so nachdrücklich hervorzuheben pflegt (oben S. 4), zurück, und stellt sich unter die Fahne dieser von ihm sonst so hart bescholtenen Denkungsart. Was aber jene Forderung selbst betrifft und die Möglichkeit ihrer Erfüllung, so weiß jetzt Jedermann, daß das große Wort von einer Erweiterung unserer Begriffe zur Größe der göttlichen entweder ein hohles und leeres, oder das Bekenntniß des Pantheismus, beide Mal aber ein eitles ist.

Aus diesen formellen Prämissen wird es vollkommen klar, daß und warum Schelling aus dem Christenthum einen ganz andern Inhalt herausphilosophirt, als die christliche Kirche von jeher in ihm gefunden hat. Seinen absonderlichen Schöpfungsbegriff, Monotheismus und Trinitätsbegriff haben wir schon früher kennen gelernt;[1] den speciellen Inhalt seiner Offenbarungsphilosophie, nämlich die Christologie, haben wir nunmehr in Betrachtung zu ziehen. Wir werden uns dabei kurz fassen und so viel möglich mit Schelling's eigenen Worten denselben angeben. Im Allgemeinen und zum Voraus ist zu wissen nöthig, daß das, was Schelling als den wahren Inhalt des Christenthums herausfindet, auf die schon angegebenen Lehren von dem Monotheismus, der

1) Im zweiten Artikel.

Trinität, Schöpfung und dem Umsturze derselben durch den Menschen als auf seine Voraussetzungen gebaut ist. „In einer Philosophie der Offenbarung", sagt Schelling (S. 622), handelt es sich allein darum, die Person Christi zu erklären. Die alttestamentliche Offenbarung ist Christus in der Ahnung und Weissagung, in der neutestamentlichen ist er der eigentliche Inhalt. Er ist nicht Lehrer, nicht Stifter, sondern Inhalt des Christenthums. Er hat eine höhere, nicht gemeinschaftliche Bedeutung; aber es fällt schwer, einer Persönlichkeit, die uns nicht eher als da bekannt ist, wo sie in menschlicher Gestalt erschien, eine vormenschliche, ja vorweltliche Existenz zuzuschreiben. Wir sind geneigt, dies nur als Vorstellungen anzusehen, womit im weitern Fortgange die Person verherrlicht worden. „Und in der That, wer nichts von einer übergeschichtlichen Geschichte weiß, hat hiefür auch keinen Raum. Wir aber kennen von Weltzeiten her eine die Schöpfung vermittelnde Potenz, die sich am Ende der Schöpfung als göttliche Persönlichkeit verwirklicht." (Das bisherige Christenthum kennt sie als göttliche Persönlichkeit vor und unabhängig von aller Schöpfung: „im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort; alles ist durch dasselbe gemacht u. s. w.") „Durch den Menschen ward sie entwirklicht. Nämlich für sich selbst (absolute) kann sie nicht entwirklicht werden, aber (relative) gegenüber der neu erregten Potenz (die zur Ruhe gebracht, unterworfen war in der göttlichen Schöpfung, durch den Menschen aber wieder hervorgerufen und wirksam ist in der außergöttlichen Schöpfung, der gegenwärtigen Welt) ist sie negirt, ist sie nicht mehr Herr, sondern zuerst blos natürlich wirkende Potenz. Das Princip, das

nicht sein sollte, wird ihr endlich unterworfen durch einen Proceß, dem sie sich nicht versagen kann, da sie in der Gewalt des Menschen ist; es kommt der Moment, wo sie im menschlichen Bewußtsein sich wieder zum Herrn jenes Seins macht. Nun ist sie göttliche Persönlichkeit als Herr über das Sein, das sie unabhängig vom Vater besitzt, sie ist jetzt außergöttliche göttliche Persönlichkeit (während sie am Ende der göttlichen Schöpfung Gott immanente, göttliche Persönlichkeit war, sofern sie das Sein nicht unabhängig vom Vater, sondern von diesem überkommen hatte), und konnte — darin besteht ihre Freiheit, und daraus erklärt sich der Gehorsam Christi, seine freiwillige Unterwerfung unter den Vater — das Sein unabhängig vom Vater besitzen als eine eigene Welt; der Sohn konnte unabhängig vom Vater in eigener Herrlichkeit existiren" (S. 623 f.). In diesem (Mittel-) Zustande war er zwar nicht dem Wesen nach Gott, wohl aber specie, actu, er hatte das Aeußere Gottes (*ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* Phil. 2, 6), die Herrschaft über das Sein, aber er war nicht in der Einheit mit Gott. „Wie hätte auch Paulus, wenn er von Wesenseinheit (des Sohnes mit dem Vater) bis zur Zeit der Menschwerdung reden wollte, den Ausdruck *μορφὴ θεοῦ* gebraucht, was doch sonst vielmehr das Gegentheil des Wesens bezeichnet.[1]) Ebenso gut

1) Die alten Ausleger, voran Chrysostomus, erklären *μορφη* im Sinne von Natur, Wesen, und die Auslegung von Erasmus: specie seu figura et habitu externo ist eine ganz neue, mit Recht verworfene. — Die gänzliche Grundlosigkeit der letzten Bemerkung Schelling's erhellet schon aus der Bedeutung, in welcher der Apostel Röm. 2, 20 *μόρφωσις* gebraucht. Zur Erklärung der umschreibenden Bezeichnung des Sohnes als *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* dient die andere, wornach er *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* ist Col. 1, 15.

hätte nach dem Folgenden Christus wesentlich Knecht sein müssen (ἐν μορφῇ δούλου)" S. 625. (Das war er auch nach dem Apostel und dem Bekenntniß der ganzen christlichen Kirche, die ihn vor seiner Menschwerdung ebenso wenig als außergöttlich und getrennt von dem Wesen des Vaters kennt, wie seit seiner Menschwerdung als außermenschlich oder nur äußerlich menschlich). Wenn Schelling fortfährt: „Vielmehr, wie diese Knechtsgestalt sein wahres Wesen zudeckt, so deckt jene μορφὴ θεοῦ seine wahre Gottheit zu"; so hätte er kaum mit wenigeren Worten seinen Gegensatz zur christlichen Lehre schroffer und umfassender ausdrücken können. — Der Sohn verschmähte es aber, in eigener Herrlichkeit zu existiren; er entäußerte sich derselben, und dadurch ist er Christus. Das ist die Gesammtidee der Offenbarung (S. 624. 642 ff.).

Hiernächst gibt Schelling eine Auseinandersetzung des Einzelnen theils in directer philosophischer Entwicklung, theils auf exegetischem Wege durch Auslegung classischer Bibelstücke und Stellen im Geiste seiner Potenzenlehre. Dahin ihm zu folgen, haben wir weder den nöthigen Raum, noch — nach dem Bisherigen — ein philosophisches oder theologisches Interesse. Das Pricipielle mußte uns die Hauptsache sein; in Bezug auf das Inhaltliche, Materielle und die eigentlichen Ergebnisse dieser Philosophie der Offenbarung liegt wenigstens so viel klar vor, daß sie in allen Hauptlehren des Christenthums und deren wesentlichen Bestimmungen auf's Entschiedenste abweicht von dem christlichen Bekenntniß und den kirchlichen und theologischen Erklärungen desselben. Schelling macht daraus auch gar kein Hehl. Nicht zu rechnen, daß er bei jeder Gelegenheit Begriffe, die dem bisherigen Verständniß des Christenthums nicht nur, sondern auch dem

Bekenntniß desselben als unentbehrlich gegolten haben, wie z. B. die ewige Zeugung des Sohnes, als im Gedränge der Kirche gegen Häresieen aufgebrachte, überflüssige und längst aufgegebene behandelt, vindicirt er sich auch im Ganzen ein eigenes, von allem bisherigen abweichendes Verständniß des Christenthums. „Die Philosophie der Offenbarung schließt weit eigentlicher den Sinn der Schrift auf", nämlich als die gewöhnlichen Theorien, die die Hauptthatsachen desselben, die Menschwerdung, den Tod, die Auferstehung Christi u. s. w. nur „uneigentlich" verstehen. „Wir können das Christenthum um ein gut Theil eigentlicher und zugleich vernünftiger verstehen, als die Halborthodoxen" (S. 645). Der Ganzorthodoxe sollte aber doch nicht allein stehen! Wenigstens sind bis daher alle Ansprüche auf Orthodoxie für eitel erachtet worden, welche auf eine absonderliche Ansicht vom Christenthum begründet wurden.

Es versteht sich von selbst, daß das neue Christenthum auch eine neue Kirche will, oder gar keine Kirche, wenn es ein nagelneues ist. „Mein Standpunkt", sagt Schelling (S. 723), „ist das Christenthum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwicklung", in der Weise nämlich, wie wir gesehen, so also, daß z. B. als die ächt christliche Trinitätslehre die Verschmelzung der sabellianischen und arianischen mit der orthodoxen bezeichnet, und von diesen dreien jede für sich nur als ein Moment der Wahrheit anerkannt wird; „mein Ziel", fährt er fort, „jene erst wahrhaft allgemeine Kirche allein im Geiste zu erbauen und nur in vollkommener Verschmelzung des Christenthums mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntniß — wenn Kirche hier noch das rechte Wort ist."

„Ἐκκλησία enthält etwas Beschränktes: es sind die aus der Welt Herausgerufenen; damit hat sie die Welt außer sich. In diesem Sinne kann sich der Protestantismus immer gefallen lassen, wenn ihm der Name Kirche entzogen wird." Sie (er) kann mit Paulus sagen: von Gottes Gnaden bin ich, was ich bin; ich habe mehr gearbeitet als sie Alle" (S. 723). Gewiß, jene Schranke wird fallen und die Kirche aufhören die Versammlung der Gläubigen zu sein mit Ausschluß der Ungläubigen, wenn einmal Jeder einen eigenen Glauben, oder Alle keinen mehr haben! Das Erste aber führt auf das Andere hinaus, und wir läugnen nicht, daß der Protestantismus in jenem viel gearbeitet und mehr als alle seine Vorgänger, als alle, die vor ihm denselben Weg der Zerstreuung und Absonderung verfolgt haben. Das aber haben sie nicht durch Gottes Gnaden gethan, sondern durch seine Ungnade, und darin sind sie keine Arbeiter in seinem Weinberge, sondern Diener der Welt gewesen. Nach Schelling würde uns zuletzt die geistige Macht der Wissenschaft von der äußern Zucht der Kirche befreien, und der Protestantismus dieses höchste Ziel vermitteln. „Der Katholicismus", sagt er, „als Kirche Christi, hatte die Sache, und hat sie noch; sein Verdienst ist, den geschichtlichen Zusammenhang mit Christo bewahrt zu haben. Sie (die katholische Kirche) hat aber nicht das Verständniß. Ihre Einheit war nur eine äußere, blinde, nicht verstandene. Hat der Katholicismus seinen geschichtlichen Gegensatz gefunden (im Protestantismus), so kann dieser nur den Uebergang zur verstandenen, freien Einheit bilden. Wäre in dieser Richtung das Ziel erreicht, dann dürfte das Christenthum, im Vertrauen auf die nun einmal gewonnene nothwendige Erkenntniß, die Schranke des

Mittelzustandes hinwegnehmen (d. h. aufhören ein kirchliches zu sein, um nur allein in der Macht der wissenschaftlichen Erkenntniß fortzuleben). Dann wäre die Reformation erst vollendet, und die römische Kirche könnte ihr nicht mehr die Inconsequenz vorwerfen: sie stelle dem Materialismus und andern Auswüchsen nur menschliche Meinung entgegen. Wissenschaft ist die größte Macht. Es kann nichts wissenschaftlich sein, ohne daß es in die Welt übergeht und sich endlich realisirt. Was die petrinische (römische) Kirche nur (äußerlich und gewaltsam) abweisen konnte, hätte dann den offenen Kampf bestanden. Auch das Aeußerste, der Atheismus, ließ sich nicht abhalten, seit der Emancipation von der Auctorität (durch die Reformation). Aber da der freie Geist den Rückweg gefunden hat, nicht zu einer allgemeinen Religion, sondern zum Christenthum in seiner wahrhaften Bestimmtheit, so ist das wahrhaft Katholische nunmehr erst Gewinn der Reformation" (S. 724). Man braucht weder die außerordentlichen Erfolge der menschlichen Wissenschaft, noch ihren Werth und ihre Würde überhaupt abzuläugnen, um diese auf sie gebauten sanguinischen Hoffnungen nicht zu theilen. Man muß nur gehörig unterscheiden zwischen denjenigen Wissenschaften, die sich nicht mit dem Wirklichen abgegeben, wie die reine Mathematik und Physik, oder das Wirkliche auf empirischem Wege erforschen, wie alle Erfahrungswissenschaften, und derjenigen, welche das Uebersinnliche und Göttliche zugleich mit der Religion sich zur Aufgabe macht. Das ist die Philosophie, und von ihr kann allein hier die Rede sein. Die großen Attribute, welche sich jene erworben haben, fehlen dieser, und wenn sie, die höchste von allen ihrem Begriffe nach, zugleich sich als die thatsächlich mächtigste und

wirksamste hinstellt, so ist dies eine Anmaßung, deren sie sich schämen sollte. Wir haben die Geschichte der Philosophie von mehr als dritthalbtausend Jahren vor uns: hat sie in diesen langen Lehrjahren auch nur einen Stein zu ihrem wissenschaftlichen Aufbau so hingelegt, daß man auf ihm fortbauen könnte? Nein, sie hat sich vielmehr als diejenige erwiesen, in der jeder hervorragende Geist immer wieder ganz von vorne anfängt. Ja es gibt kaum eine andere Wissenschaft, in der ein und derselbe Mann im Verlauf von wenigen Jahren so oft die Fahne gewechselt, wie in ihr. Man denke nur eben an Schelling. Die Philosophie seiner Jugend, die selbst in einem steten Flusse begriffen war, wie nach Heraklit alle Dinge es sind, ist nicht die Philosophie seines Alters; angepriesen aber als die absolute Wissenschaft hat er jene mit derselben begeisterten Zuversicht, wie er jetzt diese anpreißt. Die letztere will noch insbesondere das bisher vergeblich gesuchte ächte Verständniß des Christenthums gefunden haben und der Menschheit für die Zukunft jene große Leiterin werden, die bis daher die Kirche war. Einheit und Allgemeinheit, diese Wahrzeichen der göttlichen Stiftung und Leitung der katholischen Kirche, sollen fortan durch Philosophie erzielt, auf vorzüglichere, rein geistige Weise erzielt werden. Wo aber ist jemals eine wahrhaft einigende Kraft von ihr ausgegangen, wo hat sie je mehr als Secten gestiftet? Ja die meisten Philosophieen haben es in ihrer Imbecillität nicht einmal so weit gebracht! Weg also mit diesen Träumereien von der Macht einer Wissenschaft, die sich stets als so unmächtig erwiesen.

Kuhn.

2.

Ueber die Maroniten und ihr Verhältniß zur lateinischen Kirche.

Unter den Handschriften der königlichen Bibliothek zu Lissabon, welche aus dem Kloster Alcobaça, dem ehemaligen Sitze des Generalkapitels der Cisterzienser in Portugal, nach der Aufhebung aller Klöster an die erwähnte Bibliothek gekommen sind und von den früheren Mönchen selbst herrühren, zeichnet sich besonders eine aus, welche es längst verdient hätte, dem Drucke übergeben zu werden. Sie führt den Titel: itinerario e peregrinaçao do muy reverendo padre Frei Antonio Soarez da Alberguaria monge professo do real mosteiro de Alcobaça, und enthält in acht Büchern die Beschreibung einer Reise, welche der Verfasser in den Jahren 1552 bis 1558 in das gelobte Land gemacht hatte, die ersten zwei Bücher enthalten die Reise von Lissabon über Rom und Venedig bis Tripolis in Syrien, das dritte die von Tripolis nach Jaffa, das vierte und fünfte die von Jaffa über Jerusalem nach Sidon, das sechste die von Sidon nach der Insel Cypern, das siebente schildert den damaligen Zustand von Cypern und die Rückreise nach Rom, das achte die Fortsetzung der Rückreise von Rom nach Salamanka. Die Handschrift ist, nach den vielen Correcturen zu schließen, vom Verfasser selbst geschrieben, eine andre Hand hat eine Wiederholung

des fünften bis achten Buches mit mehreren Veränderungen hinzugefügt und dieser Compilation die Ueberschrift: zweiter Theil der Reise des Antonio Soarez gegeben, wodurch die irrige Meinung entstand, Soarez habe einen zweiten Theil geschrieben, in dem er sich selbst wiederhole.

Frey Antonio Soarez war der Sohn des Lorenzo Soarez de Mello, Haushofmeisters des Infanten Cardinal Heinrich, mit dessen Genehmigung er im Jahre 1532 in einem Alter von 9 Jahren in das Kloster Alcobaça gesendet wurde, wo er später in den Cisterzienser Orden eintrat; aus dem öftern Studium der heiligen Schrift entstand bei ihm der Wunsch, das heilige Land zu sehen, deßhalb verließ er im November des Jahres 1552 mit Erlaubniß seiner Oberen das Kloster und ging nach Rom, wo er ein Jahr verweilte, ehe er von Julius III. die Erlaubniß zur Abreise erhielt, der ihm besonders auftrug, sich über den Zustand derjenigen Christen zu unterrichten, die in Gemeinschaft mit der römischen Kirche leben. In der That hatte er auch, wie sich in der Folge zeigen wird, alle Gelegenheit, besonders die Maroniten genau kennen zu lernen, weßhalb Referent aus dem sechsten Buche dieses Werkes den Bericht, den der Verfasser mit Urkunden belegt über dieses Volk erstattet hat, hier im Auszuge wieder giebt.

Soarez schildert als Augenzeuge; von den zu seiner Zeit über das heilige Land geschriebnen Werken führt er nur die weit kürzere Reisebeschreibung des Frey Antonio de Aranda Guardian's der Franziskaner in Alcala de Henares an, der im Jahre 1531 gleichfalls einige Zeit bei den Maroniten verweilt, und später seinen Reisebericht dem Drucke übergeben hatte (Descripcion de la tierra sancta Toledo. 1551. 4.).

Mit dem französischen Consul und dem maronitischen Erzbischofe von Cadet verließ Soarez die Stadt Tripolis und kam nach Sta Maria de Canobim auf dem Libanon, dem vorzüglichsten Kloster der Maroniten und Sitze des Patriarchen, der ihn freundlich empfing. Soarez schildert die Klöster, die in dem Thale, welches nach Canobim führt, liegen, und giebt ihre Namen an. [1])

Die geistliche Gewalt übte der Patriarch, die weltliche war damals einem christlichen Fürsten aus der Nation der Maroniten selbst (Macadem) übertragen, wie sie auch jetzt wieder nach dem Antrag der Pforte für die Zukunft von einem christlichen Kaimakan versehen werden soll. Von den vorzüglichsten Ortschaften, wie sie damals bestanden, nennt Soarez: Burarraim, die Residenz des Macadem, Cadet, Caffur, Sarron, Bassaon, Carcaia, Plansa, Ban, Heden, Echenad, Kardin, Tanorim im Thale, Tanorim in der Höhe, Richaa und Acoraa. Die Zahl der streitbaren Männer giebt er zu 20,000 an.

Der Patriarch Petrus war bereits ein achtzigjähriger Greis, dessen Gestalt aber noch jugendliche Frische an sich trug, in früher Jugend hatte er schon das Noviziat angetreten und niemals in seinem Leben eine Fleischspeise berührt.

---

1) St. Antonio, St. Sabba, S. João de Marabum, Sta Maria de Canoca, St. Antonio, S. Jorge de Casaya, St. Gabriel de Casaya, St. Miguel de Casaya, S. João Evang. de Casaya, S. Jorge de Ferraros, S. João de Ferraros, St. Mama, Carzias, St. Nora, St. Thoma, St. Stevão, S. Jorge, St. Barbara, St. Alero, St. Antonio, St. Pedro, St. Marabda, St. Martuliam, St. Jussa Feneiar, St. Nicolao.

Er und die Mönche trugen einen schwarzen Habit, ohngefähr wie die Novizen der Bernhardiner. Als Soarez Messe las, diente ihm der Patriarch selbst, da er früher in Rom gewesen war und den römischen Ritus kannte, und bekleidete ihn mit einem Pontifikalgewande, welches er von Papst Paul III. zum Geschenke erhalten hatte.

Während Soarez für die im Libanon verstorbne Frau des französischen Consuls das Tricenarium feierte, kam die Nachricht vom Tode des Papstes Julius III. († 5. März 1555) nach Canobim. Sogleich ließ der Patriarch aus allen Klöstern des Thales die Mönche herbeirufen und machte ihnen vor dem Kloster, da das Gebäude die große Zahl der Erschienenen nicht fassen konnte, die Trauerbotschaft bekannt, welche Alle mit Wehklagen empfingen. Er bestimmte jedem Kloster die Zahl der Messen, welche sie für das verstorbne Oberhaupt der Kirche zu lesen hätten, und befahl, dem Nachfolger durch eine Gesandtschaft den Akt des Gehorsams zu leisten, wie es die Maroniten zu thun pflegen, indem sie dem neugewählten Papste die Bullen und Breven, welche seine Vorfahrer an sie erließen, zum Zeichen ihrer fortwährenden Unterwürfigkeit überreichen.

Soarez war hiebei zugegen, und an ihn wendeten sich der Patriarch und seine Mönche mit der Bitte, in Gemeinschaft mit einem aus ihnen dem neuen Papste den Gehorsam des maronitischen Volkes zu bezeigen. Soarez erklärte sich bereit, nach Rom zu diesem Zwecke zu reisen, verweigerte aber die Rückkehr, da ihn seine Pflichten nach Portugal zurückriefen, und sein Begleiter allein mit der Antwort des Papstes in den Libanon zurückkehren könne. Der Patriarch stellte hierauf eine Umfrage an alle gegenwärtigen Mönche, aber

keiner wollte sich diesem Amte unterziehen, wenn Soarez die Begleitung auf der Rückreise verweigere. Da drang der Patriarch von Neuem in ihn und erklärte ihm in Gegenwart Aller, er sei fast achtzig Jahre alt und habe deßhalb schon den Erzbischof David von Cadet zu seinem Nachfolger ernannt, das Erzbisthum übertrage er nach David's Beförderung ihm, wenn er mit der Antwort des Papstes zurückkehre, er wolle auch dem Papste darüber schreiben, und ihm jetzt schon alle Rechte über die Maroniten, die er verlange, übertragen.

Soarez entschuldigte sich wiederholt, er versprach, den Akt des Gehorsames dem Papste für die Maroniten allein, da keiner ihn begleiten wolle, zu leisten, die Antwort aber dem Patriarchen durch Vermittlung der Venetianer so zustellen zu lassen, daß die Türken hievon keine Kenntniß erlangen könnten. Von den päpstlichen Bullen und Breven aber, die dem Papste vorgelegt werden sollten, wolle er die wichtigsten copiren und sie mit einem Begleitungsschreiben des Patriarchen dem Papste übergeben. Er ging auch sogleich an die Arbeit und schrieb sich mehrere ab, die wir hier im Auszuge folgen lassen. Der Zeitfolge nach kömmt zuerst die Bulle Leo's X. Cunctarum orbis ecclesiarum. Romae 15. Kal. Aug. pontif. a. 3; sie ist an den Patriarchen Petrus gerichtet und enthält einen kurzen historischen Abriß aller von Innocenz III. an bis auf Leo an die Maroniten ergangenen Bullen.

Markus von Florenz, Guardian des Franziskanerklosters zu Beirut in Syrien, hatte im Jahre 1514 den Maroniten Petrus an Leo X. gesendet, um von ihm die Bestätigung des neugewählten Patriarchen der Maroniten zu erhalten.

Der Papst berieth sich mit seinen Kardinälen und erließ

hierauf ein Breve, in welchem er den gemeinsamen Beschluß mittheilte, den Abgesandten, der ohne einen Brief des Patriarchen selbst gekommen war, an diesen zurückzuschicken, um von ihm die Entscheidungen der früheren Päpste und ein eigenhändiges Gesuch an den heiligen Stuhl zu erhalten, worauf über seine Bitte entschieden werden sollte, da Niemand, auch der Abgesandte Petrus nicht, über die früheren Wahlen und ihre Bestätigungen hinreichenden Aufschluß geben konnte.

Der Abgesandte kehrte auch kurz vor Ausfertigung dieser Bulle (18. Juli 1516) mit einem in arabischer Sprache verfaßten Schreiben des Patriarchen und den Originalbullen der Päpste Innocenz III., Alexander III., Eugen IV., Nikolaus V., Calixt II. und Paul II. zurück, und legte sie dem Papste vor.

„Aus diesen Bullen," sagt Leo X., „haben wir Folgendes entnommen: Innocenz III. hat an die Maroniten und die übrigen orientalischen Christen den Cardinalpriester Petrus sancti Marcelli als Legaten abgeschickt, in seine Hände haben Jeremias, genannt Patriarch von Antiochia (der Titel der maronitischen Patriarchen) und seine Erzbischöfe und Bischöfe das Versprechen des Gehorsams und der Unterwerfung abgelegt, die ihnen vorgelegten Glaubensartikel unterzeichnet, und versprochen, die bischöfliche Kleidung nach lateinischem Ritus anzunehmen, und das Pallium, welches der Patriarch den Einzelnen zustellen werde, zu tragen. Eugen IV. hat dem Patriarchen Johannes der Maroniten die Einigung der Griechen mit der römischen Kirche mitgetheilt, und ihm dieß zur Nachahmung empfohlen. Nikolaus V. aber hat den Patriarchen Petrus ermahnt, die mit seinem Vorgänger

Eugen geschlossene Vereinigung festzuhalten, und ihm den Erzbischof Andreas von Nikosia auf der Insel Cypern als das Organ bezeichnet, durch welches er sich an den heiligen Stuhl wenden könne. Sofort hat Paul II. an den Patriarchen Petrus den Franziskaner Griso gesendet, von Griso erhielt er einen günstigen Bericht über den Seeleneifer des Patriarchen, deßhalb bestätigte ihn der Papst in allen seinen Rechten und ermahnte ihn, im Glauben treu zu bleiben und die Rathschläge des Griso zu befolgen." [1])

„Nach den Bullen seiner Vorgänger," schreibt Leo weiter: „habe er auch aus einem Schreiben des Franziskaners Franciscus Soryanus aus der Provinz Syrien, das ihm erst vor Kurzem zugekommen sei, ersehen, daß die Maroniten im Glauben der römischen Kirche beharren, et in his, quae ad animarum salutem requiruntur et necessaria sunt, ab eadem minime discrepare, sed aliquas tantum consuetudines, per presbyteros ecclesiae orientalis servari solitas intercessione dicti Grifonis ab eadem sede confirmatas, adhuc servare videantur. [2])

1) Eugen IV. hatte im Jahre 1440 den Anton von Troja zum apostolischen Commissär bei den Maroniten ernannt cf. Wadding annales minorum ad a. 1440 nro. VII. pag. 99 tom. XI. edit. 2. Romae 1734 fol. Griso war ein Flamländer von Geburt, er hielt sich 25 Jahre bei den Maroniten auf, von ihrem Patriarchen wurde er an Paul II. gesendet, und von diesem mit einem Schreiben an den Patriarchen beauftragt. Man vergl. Juan de Calahorra, chronica de la provincia de Syria y tierra santa de Yerusalem. Madrid 1684. lib. IV. Cap. XII.

2) Wahrscheinlich dürfte hier statt Franciscus Soryanus, Franciscus Reatinus zu setzen sein, denn von diesem erzählt Wadding l. c. T. XVI. pag. 5 nro. VII. ad annum 1516: Ante biennium miserat Leo pontifex fratrem Joannem Franciscum Potentinum,

Am Schlusse erinnert Leo X. die Maroniten an das, was schon seine Vorgänger ihnen aufgetragen hätten, nämlich: wenigstens einmal im Jahre zu beichten, im Glaubensbekenntnisse die processio spiritus sancti a patre filioque ausdrücklich zu erwähnen, das Chrisma nach der Vorschrift der römischen Kirche zu bereiten, zur Osterzeit das heilige Abendmahl zu empfangen, und in Allem mit der Kirche von Rom übereinzustimmen. Er bestätigt den Patriarchen, übersendet ihm das Pallium, ermahnt Clerus und Volk, ihm zu gehorchen, und räumt ihm über die Ungehorsamen das Strafrecht ein.

Hierauf folgt ein Schreiben desselben Papstes Provisionis nostrae an Julius von Medicis, Cardinal von sancta Maria in Dominica (X. Kal. Septb. pontif. a. 3). Der Cardinal bedurfte einer bestätigten Abschrift der Bulle Papst Eugen's IV. Cantate domino, quoniam magnifice fecit, vom 4. Februar 1441, über die Vereinigung der Jakobiten mit der römischen Kirche. Leo schaltete nun auf sein Verlangen den vollständigen Inhalt dieser Bulle in dem Schreiben ein und be-

---

virum doctum, claris muneribus in sua religione functum, adhibito interprete et socio fratre Francisco Reatino, etiam Minorita, chaldaei idiomatis perito ad Maronitas instruendos, et a quibusdam erroribus revocandos. Ille, qua pollebat virtute, et nuncii apostolici auctoritate, ita dextere suas partes obivit, ut pro pontificis voto, et commissa sibi peragendorum instructione malam doctrinam eliminaverit et sanam ex parte patriarchae montis Libani et universae nationis profitentes ad concilium (Lateranense) tres duxerit Oratores etc. Man vergl. auch sanctum Lateranense concilium novissimum sub Julio II. et Leone X. celebratum. Romae 1521. (ed. Card. de Monte) fol. 169.

merkte, daß es dieselbe Gültigkeit, wie das Original haben solle. [1])

Der Gesandtschaft der Maroniten, welche am 19. December 1516 in der eilften Sitzung des Concils im Lateran dem Papste Gehorsam leistete, erwähnt Soarez nicht, sondern läßt unmittelbar zwei Breven Clemens VII. folgen. Das erste Cum nos hodie (13 Kal. Aug. pontif. 3) ist an den Franziskaner Bernardinus Cotino de Utino der zum apostolischen Nuntius für den König Georg von Armenien und den Patriarchen der Maroniten ernannt worden war, gerichtet, und enthält den Auftrag, Synoden halten zu lassen und auf ihnen den Vorsitz zu führen, um die unter Eugen IV. geschlossene Vereinigung mit den orientalischen Christen aufrecht zu erhalten, sodann die Vollmacht, in allen Reservatfällen, mit Ausnahme der in der Nachtmahlsbulle enthaltenen zu absolviren, in mehreren Verwandtschaftsgraden zu dispensiren und Ablässe zu ertheilen.

Das zweite Breve Gratum deo credimus (3 Idus Septb. pontif. a. 5.) ist eine Encyclica an alle rechtgläubigen Christen, in welcher der Papst allen Gläubigen, welche den maronitischen Erzbischof Anton von Damaskus, der auf der Hinreise nach Rom, um dem Papste im Namen der Maroniten seine Unterwürfigkeit zu bezeigen, seiner Habseligkeiten beraubt worden war, auf der Rückreise unterstützen würden, Ablaß verspricht, auch einen früher von Papst Leo X. einer Kirche auf dem Libanon ertheilten Ablaß erweitert, und dem Patriarchen die Gewalt ertheilt, auch diejenigen Maroniten zu absolviren, die sich mit Ungläubigen verheirathet oder den

1) Diese Bulle Eugen's IV. ist abgedruckt bei **Wadding. Loc. cit. Tom. XI. pag. 126 nro. VI.**

Glauben verläugnet hätten, aber reuig zur Kirche zurückkehren wollten.

Das fünfte Dokument, welches Soarez folgen läßt, ist ein Schreiben des Franciskaners Felix aus Venedig, der als apostolischer Commissär des Klosters Sion in Jerusalem, mit den übrigen Klosterbrüdern und dem venetianischen Consul gefangen genommen und nach Damaskus gebracht wurde. Der Patriarch der Maroniten sendete den Gefangenen ein Trostschreiben, was Felix beantwortete, den Patriarchen zur Festigkeit im Glauben ermahnte, ihn auf die Wichtigkeit der Concilien, die der Patriarch weniger zu beachten schien, aufmerksam machte, und ihn im Namen des mitgefangenen Erzbischofs Anton von Damaskus und der übrigen Gefangenen bat, auch den Macadem im Glauben zu bestärken.

Zum Schlusse folgen zwei Breven Papst Paul's III., beide gegeben zu Rom den 21. November des Jahres 1542.

In dem ersten Maxima nos affecerunt drückt der Papst dem Patriarchen Petrus die Freude aus, mit welcher ihn das Schreiben desselben, das er durch den Bruder Felix aus Venedig, Procurator und Commissär des Klosters Sion, erhalten habe, so wie der beigefügte Bericht des Felix erfüllten, besonders habe er aus der Bitte des Patriarchen, ihm einen apostolischen Commissär, der den Libanon visitire, und sechs Franziscaner zu senden, welche den maronitischen Clerus in der lateinischen Sprache unterrichten sollten, seine Anhänglichkeit ersehen. 1)

1) In quibus etiam petis a nobis humiliter, ut, quoniam ab eo tempore, quo idem Leo decimus commissarium et visitatorem ad vos misit, nunquam fuistis ab eadem sede amplius visitati, nos ad vos visitandum ac de vera fidei catholicae observantia

Zur Erfüllung dieser Bitte, schreibt Paul III. dem Patriarchen, habe er den Guardian des Klostors Sion, Dionysius, zum Visitator der Maroniten ernannt, und ihm befohlen, einige Franziskaner zu ihnen zu schicken.[1])

Paul III. schließt, indem er dem Patriarchen das Strafrecht über seine Untergebenen bestätigt und ihn ermahnt, im rechten Glauben zu verharren, und allen Mittheilungen, die ihm der apostolische Commissär aus Auftrag des Papstes machen werde, Gehorsam zu leisten.

Das zweite Breve Paul's III. Etsi redeunti ist an Clerus und Volk der Maroniten gerichtet. Zwar habe er, schreibt der Papst darin, dem Prokurator des Guardians vom Kloster Sion, Bruder Felix aus Venedig, schon zwei Schreiben mitgegeben, das eine an ihren Patriarchen, das andere an ihren weltlichen Fürsten Johannes, allein seine väterliche Liebe treibe ihn an, auch an sie zu schreiben und sie zu ermahnen,

---

se informandum, et tam de hoc quam de omni statu vestrarum rerum nobis referendum aliquem vestrum et dictae sedis commissarium destinare velimus generalique ministro Minorum de observantia mandare, ut sex fratres sui ordinis in sacris literis eruditos ad vos mittat, qui eidem Guardiano montis Syon subjiciendi et a vobis in victu ac necessariis omni charitate tractandi vos latine legere doceant atque etiam scribere et in puritate orthodoxae fidei conservare suoque exemplo et presentia confirmare ac plenius instruere studeant etc.

1) Das Breve an den frater Dionysius, gleichfalls vom 21. November 1542 datirt, steht bei Wadding l. c. T. XVIII. pag. 359 Nro. XXI. Zwei Jahre darauf erhielt der Nachfolger des Dionysius, der Franziskaner Georg aus Obermösien, von Paul III. denselben Auftrag. Man vergl. Wadding loc. cit. pag. 71 Nro. IV. und pag. 384.

dem heiligen Stuhle auch fernerhin zu gehorchen und alle Unbilden um des Heilandes willen geduldig zu ertragen. [1])

Während Soarez sich mit der Abschrift der päpstlichen Bullen und Breven beschäftigte, hatte der Patriarch dem weltlichen Fürsten der Maroniten (Macadem) und allen Ortschaften die Nachricht mitgetheilt, daß derselbe die Gesandtschaft an den Papst übernommen habe, damit auch Fürst und Volk an den Papst schreiben möchten; zugleich schrieb er selbst an Ignaz von Loyola auf Anrathen seines Gastes und bat ihn um Jesuiten als Missionäre, welchen er das Kloster St. Antonio auf der Höhe gleich am Eingange des Thales und freie Versorgung mit allen Lebensbedürfnissen anbot, wenn sie die Maroniten im Ritus der römischen Kirche unterrichten wollten. Aber Ignatius antwortete ablehnend, indem er den Patriarchen auf die Gefahren aufmerksam machte, welche seine Missionäre durch die Predigt des Evangeliums unter den benachbarten Ungläubigen den Maroniten selbst zuziehen würden.

Der Macadem hatte die Botschaft des Patriarchen mit einer Einladung erwiedert, das Pfingstfest in Burarraim zu feiern, seinen Sohn zu taufen, und Soarez mitzubringen. Beide traten auch am Morgen des Pfingstsonntages die Reise dahin an, während der Erzbischof von Cadet in Canobim zurückblieb, um die gottesdienstliche Feier für die umliegenden

1) Das hier erwähnte Breve an den Johannes (Abdelmemem) ist abgedruckt bei Wadding loc. cit. tom. XVIII. pag. 358. Der Papst bestätigt ihm alle Privilegien, die er von früheren Päpsten erhalten habe, übersendet ihm 2 Kleider zum Geschenke, bittet ihn, den Guardian Dionysius des Klosters Sion als apostolischen Commissär ehrenvoll aufzunehmen, den maronitischen Clerus zu achten und die Unterthanen gleichfalls dazu anzuhalten.

Ortschaften zu begehen; in den vielen Ortschaften, durch welche die Reisenden kamen, warf sich das Volk zur Erde nieder, der Patriarch gab ihnen den Segen, die Männer küßten ihm die Füße, die Weiber aber die Stellen, die das Maulthier des Patriarchen berührt hatte. So langten sie in Burarraim an, das in der Nähe jener Ueberreste des Cedernwaldes liegt, welche einst den Libanon bedeckte. [1])

Am Eingange des Ortes empfing sie der Macadem und küßte dem Patriarchen die Füße, er war ein Mann von ungefähr fünfzig Jahren, der nach dem gewaltsamen Tode des früheren mit ihm verwandten Macadem von den Maroniten gewählt worden war. Als Paul III. dem Patriarchen das schon erwähnte Pontifikalkleid mit andren Geschenken übersandte, schrieb er zugleich an den Macadem und begleitete sein Schreiben mit dem Geschenke eines reichen Gewandes, was den beiden Pascha's von Damaskus und Tripolis angezeigt wurde. Der von Tripolis ließ nach vorgängigem Benehmen mit dem von Damaskus den Macadem mit seiner ganzen Familie und den Patriarchen nach Tripolis rufen und dort gefangen halten, der Patriarch mußte wegen des Briefwechsels mit Rom fünftausend Cruzaden bezahlen, der Macadem durfte frei nach Hause zurückkehren, aber wenige Tage darauf tödteten mehrere Bogenschützen, wie es hieß, aus Auftrag des Pascha von Damaskus, ihn und seine Kinder vor seinem Hause und ließen seine Frau für todt liegen, die Maroniten wählten hierauf den Verwandten des Verstorbenen mit der Bedingung zum Macadem, daß er die

1) Volney voyage en Syrie et en Egypte Tome second Paris 1789 pag. 162 nennt Burarraim „Becharrai" und das früher erwähnte Heden „Eden."

Wittwe des Verstorbenen eheliche und der erste männliche Sprößling dieser Ehe sein Nachfolger werden solle. Zur feierlichen Taufe dieses seines ersten Sohnes hatte der Macadem den Patriarchen und Soarez, welchen er gleichfalls mit Ehrenbezeugungen überhäufte, eingeladen.

Von den fünfhundert Bewohnern Burarraim's fehlte nicht eine Person während des Gottesdienstes und Soarez bemerkte, daß der männliche Theil den Psalmengesang in arabischer und chaldäischer Sprache inne hatte, wie die Cleriker des Occidents das Breviergebet.

Nach der Beendigung des Psalmengesanges las Soarez die Messe nach römischem Ritus und sang am Ende das Ne recorderis für die Seele des verstorbenen Macadem, hierauf folgte die Taufe des Sohnes des Macadem, der bereits ein Jahr alt war, da die Maroniten erst mit dieser Zeitperiode die Kinder tauften und die Taufe der Kinder während der acht Tage nach der Geburt verwarfen, weil sie an die jüdische Sitte der Beschneidung erinnere. Mit der Taufe verband der Patriarch zugleich die Firmung, las dann gleichfalls Messe und ertheilte Weihen und Benediktionen an Cleriker und Mönche.

Von Burarraim aus besuchte Soarez die Salamonsquelle (fons hortorum) und die Cedern, deren er sechsundzwanzig zählte, eine Zählung, mit welcher auch Antonio de Aranda übereinstimmt, und beschloß seinen Aufenthalt im Libanon mit einer Rundreise in den Klöstern und Ortschaften der Maroniten.

In Tripolis fand er einen Italiäner, der sich bereit erklärte, die Antwort des Papstes an die Maroniten zurückzubringen. Mit ihm kehrte er auf nochmalige Einladung des

Patriarchen nach Canobim zurück, um die Originalbullen der früheren Päpste mit sich zu nehmen. Sämmtliche Bullen waren in einem Schrein verwahrt, und Soarez brachte drei Tage zu, um sie zu durchlesen und eine Auswahl zu treffen. Sie waren alle in lateinischer Sprache geschrieben, welche die Maroniten nicht verstehen, deßhalb bat er den Papst Paul IV., ihnen künftig eine arabische Uebersetzung beifügen zu lassen.

Auf der Rückreise erfuhr Soarez in Tripolis den Tod Papst Marcell's II. und die Rüstung Kaiser Carl's V. gegen die Ungläubigen. Er verließ Tripolis am 15. Juni 1555, um über Cypern nach Rom zu gehen, wo er am Lichtmeßtage des folgenden Jahres eintraf und Papst Paul IV. die Beweise der Unterwürfigkeit der Maroniten übergab, der nach fruchtlosem Versuche, auch den Soarez zu einer zweiten Reise zu den Maroniten zu bewegen, seinen Begleiter mit einem Antwortschreiben und reichen Geschenken für den Patriarchen in den Libanon zurücksandte.

Dr. Friedrich Kunstmann.

3.

Kirchliches Ansehen der sogenannten lateinischen Vulgata.

Die Frage nach dem kirchlichen Ansehen der unter dem Namen Vulgata bekannten lateinischen Bibelübersetzung ist zwar schon längst von einer Auctorität beantwortet worden, gegen die uns keine Einsprache zusteht. Die Synode von Trient hat nämlich in ihrer vierten Sitzung beschlossen, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur; et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat; und hat zugleich verordnet, ut posthac sacra Scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur. Allein ungeachtet dieses Decretes wird jene Frage von verschiedenen Seiten her verschieden beantwortet, so daß man leicht auf den Gedanken kommen könnte, das Decret müsse im höchsten Grade unbestimmt, vieldeutig und verfänglich abgefaßt sein und jedem sicheren Verständnisse sich entziehen. Und die Sache scheint um so bedenklicher zu sein, als nicht nur von den Gegnern der Kirche, sondern auch von ihren eigenen Mitgliedern gar harte Urtheile über dasselbe ergehen, und

Manche keinen Anstand nehmen, es für eine sehr tadelhafte Vorkehrung und eine reiche Quelle kirchlicher Mißstände auszugeben, wie denn auch z. B. vor noch nicht gar langer Zeit Leander van Eß auf die Frage nach den Folgen des Decretes die Antwort gab, sie seien „Verwirrung, Partheigeist, Factionen, Verfolgung unter den katholischen Theologen, Zurückziehung der besseren Exegeten, Erstarrung des Schriftstudiums, Verachtung des Grundtextes, Entfernung des Sprachstudiums, Zurückgang der theologischen Wissenschaften." [1])

Unter solchen Umständen dürfte daher ein neuer Versuch, den Sinn jenes Decretes genauer zu bestimmen und eben damit auf die anfängliche Frage eine sichere Antwort zu geben, nicht überflüssig oder unzeitig erscheinen. Wir machen denselben, indem wir zunächst die verschiedenen Deutungen, die man von jenem Decret gegeben hat, einer kurzen Prüfung unterwerfen, und dann aus den Ausdrücken und dem Zwecke desselben seinen wahren Sinn zu bestimmen suchen.

In der Deutung des Decretes hat man sich zweierlei Mißverständnisse zu Schulden kommen lassen. Einerseits nämlich hat man weit mehr in die Worte desselben hineingelegt, und es in einem weit strengeren Sinne genommen, als die Trienter Synode selbst; andererseits hat man im Gegentheil weit weniger in dem Decrete finden wollen, als es wirklich sagt.

Die Verfechter der letztern Meinung gehen von dem Unterschiede zwischen dogmatischen und disciplinaren Bestimmungen der Kirche aus und zählen unter letztere auch das

1) Leander van Eß, pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata ꝛc. Tübingen, 1824. S. 249.

fragliche Decret. Sofort behaupten sie, dasselbe sei nur durch bestimmte Zeitverhältnisse hervorgerufen und mit Beziehung auf sie, folglich auch nur für sie gegeben worden, verliere also seine Bedeutung und Verbindlichkeit, wenn diese nicht mehr vorhanden seien. In Betreff dieser Verhältnisse aber sagen sie, die Synode habe sich den Protestanten entgegensetzen wollen, welche die lateinische Uebersetzung für unzuverlässig und verdorben erklärten und sofort neue, nach ihrem Vorgeben richtige und zuverlässige, Uebersetzungen veranstalteten, und habe gerade diese Uebersetzungen als trübe und zum Irrthum führende Quellen des Lehrbegriffs, und im Gegensatz zu ihnen die lateinische Vulgata als die wesentlich richtige und zuverlässige Bibelübersetzung bezeichnen wollen und eben damit den Gläubigen gezeigt, welche Uebersetzung sie ohne Gefahr der Verführung benützen können und sollen, und welche nicht. Eine solche Gefahr sei aber nur in der ersten Zeit der Reformation da gewesen und habe längst aufgehört, seit die Protestanten und Katholiken ihren Lehrbegriff gegen einander in's Reine gebracht haben und nicht mehr zu besorgen sei, daß man durch protestantische Uebersetzungen irre geführt werde. Mithin sei jetzt kein Grund mehr vorhanden, uns an eine probate Uebersetzung zu binden, damit wir den vielen verdächtigen entgehen. Die causa legis habe aufgehört, und damit die lex selbst ihre Bedeutung verloren. Es wäre somit auch gar nicht dem Sinne der Trienter Synode gemäß, wenn die Katholiken sich noch in unserer Zeit um jenes Decret viel kümmern und ihm noch für die Gegenwart große Wichtigkeit zuerkennen wollten. [1])

1) L. v. Eß, pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata. S. 398 ff.

Obwohl diese Argumentation einigen Schein haben mag, so liegt doch ihre schwache Seite ziemlich auf der Oberfläche. Mag immerhin die fragliche Verordnung nur eine disciplinare sein, und, wie wir noch beifügen können, auch nur eine partiale, sofern sie nur der lateinischen Kirche gilt, und z. B. die Armenier, die Kopten, die Habessinier ꝛc. nicht angeht, so hebt doch ein kirchliches Disciplinargesetz in dem Kreise, für den es gegeben ist, sich nicht selbst auf, und tritt auch nicht gerade damit nothwendig außer Kraft, daß etwa die erste Veranlassung und Ursache desselben aufhört. Manche Gesetze, deren anfänglicher Entstehungsgrund wegfällt, bleiben doch aus anderweitigen Gründen in Kraft, wozu noch kommt, daß es nicht Sache eines Jeden, sondern nur der gesetzgebenden Behörde ist, über das wirkliche Aufhören des Grundes und sofort des Gesetzes selbst, maaßgebend zu entscheiden. In unserem Falle hat aber die causa legis, selbst wenn wir die oben angegebene als die wahre und alleinige ansehen wollen, nichts weniger als aufgehört. Die protestantischen Bibelübersetzungen haben sich bekanntlich seit langer Zeit zusehends vermehrt, und daß auch nur Eine derselben ganz genügend und frei von Fehlern sei, sagen und glauben die Protestanten selbst nicht, sonst könnten sie nicht gerade mit den angesehensten und beliebtesten derselben allerlei Verbesserungsversuche vornehmen, und daß eine derselben den Lehrbegriff der Kirche rein und unversehrt enthalte und nirgends gegen denselben verstoße, müßten sie schon der Consequenz wegen in Abrede stellen, wenn auch ein Katholik kurzsichtig genug wäre, es zu glauben oder zu behaupten. Für den Gebrauch solcher Uebersetzungen Behutsamkeit zu empfehlen, sie für gewisse Kreise und zu gewissen Zwecken

geradezu für unbrauchbar zu erklären, und dagegen diejenige zu bezeichnen, die man als zuverlässig und maaßgebend gebrauchen könne und solle, dazu ist offenbar noch jetzt nicht viel weniger Grund vorhanden, als vor ein paar hundert Jahren. Wenn eifrige Protestanten in angesehenen Zeitschriften noch heutiges Tages von der Verbreitung katholischer Bibelübersetzungen (namentlich der van Eß'schen) unter ihren Glaubensgenossen große Gefahr für den rein-lutherischen Glauben befürchten können, warum sollte die umgekehrte Befürchtung von protestantischen Uebersetzungen auf Seite der Kirche eine ganz ungegründete sein? Hat aber demnach der Grund des Gesetzes nicht aufgehört und die gesetzgebende Behörde es nicht geändert, geschweige denn aufgehoben; so ist klar, daß es auch jetzt noch dieselbe Bedeutung und Verbindlichkeit hat, wie im Anfange.

Damit ist aber erst Eine Unrichtigkeit in obiger Ansicht erledigt. Eine andere und noch größere liegt in der Mißdeutung des fraglichen Decretes selbst durch die Voraussetzung, daß es gegen die protestantischen Bibelübersetzungen gerichtet sei. Wahr ist allerdings, daß es gegen die Ansichten der Protestanten von der lateinischen Vulgata und ihrem Verhältnisse zu den Urtexten und der Kirchenlehre gerichtet ist, aber falsch ist die Annahme, daß es dem Decret um weiter nichts, als um Abweisung der lutherischen Uebersetzungen zu thun gewesen sei. Es handelte sich vielmehr darum, dem unsichern Zustand innerhalb der Kirche selbst und der in ihr herrschenden Verwirrung in Betreff der üblichen Bibelübersetzung ein Ziel zu setzen. Diese Uebersetzung war schon das ganze Mittelalter hindurch nicht im wünschenswerthesten Zustande gewesen, und ungeachtet der vielen Verbesserungen

während dieser Zeit war doch kein gleichförmiger und durchaus befriedigender Text erzielt worden. Als aber nach Erfindung der Buchdruckerkunst die Verbreitung des lateinischen Bibeltextes zur Verlagsspeculation gemacht, und je das nächste beste fehlerhafte Exemplar von unkundigen Leuten für die Presse besorgt und noch fehlerhafter abgedruckt wurde, und dadurch die Abweichungen der Uebersetzungen sowohl unter einander als von den Urtexten immer größer wurden, konnte begreiflich auch die Unsicherheit und Verwirrung nur zunehmen. Und eben dieser ein Ziel zu setzen, und für die Folgezeit vorzubeugen, war die Hauptabsicht des trientischen Decrets. Und darin liegt zum Ueberfluß noch ein neuer Beweis dafür, daß dasselbe auch jetzt noch dieselbe verbindende Kraft habe, wie zur Zeit, wo es gegeben wurde, weil jene Vorbeugung jetzt noch, wie damals nöthig ist. In der That würde es auch eine ganz andere Fassung erhalten haben, wenn es nur eine interimistische, blos für die damaligen Zeitverhältnisse berechnete, und nachher cessirende Bestimmung sein sollte, und die Vulgata könnte nicht so ohne alle Einschränkung für authentisch erklärt und die Abweisung derselben aus was immer für einem Grunde auf's strengste untersagt sein.

Während die besprochene Ansicht kein großes Bedürfniß fühlen konnte, das bereits bedeutungslos gewordene Decret schärfer anzusehen und den Sinn seiner wichtigeren Ausdrücke mit Sicherheit zu ermitteln, wird dieses Geschäft um so dringender, wenn man dem Decret noch seine alte Verbindlichkeit zugesteht. Und dieses führt uns zunächst auf die Prüfung jener Meinungen, deren Urheber das Decret strenger nehmen, als es die Väter zu Trient genommen wissen wollen.

Dahin gehört vor Allem die Behauptung, daß die Vulgata von der Synode zu Trient als durchaus fehlerfrei betrachtet und bezeichnet werde. Freunde und Feinde der Synode haben diese Behauptung mit gleichem Nachdrucke ausgesprochen und natürlich zu ganz verschiedenartigen Folgerungen benützt. Während z. B. Chemniz mit derber Ironie bemerkt: Ita scilicet interpretis errata, librariorum σφάλματα, hominum additiones et mutilationes pro verbo Dei acceptabimus; sagt Joh. de Pineda in seinem Salomon praevius S. de rebus Salomonis etc. lib. IV. sect. 2. in allem Ernste: Ita de vulgati interpretis lectione latina sentiendum — — ut commissam illam nobis diligentissime tuendam esse intelligamus, non solum in universum, sed etiam in singulis membris atque particulis, uti praecepit Synodus Trident. Sess. IV.; und andere angesehene Theologen sprechen sich in gleichem Sinne aus. [1])

Allein daß die Synode die ihr vorliegende und von ihr gebrauchte Vulgata nicht für fehlerfrei halte oder gehalten wissen wolle, erhellt sonnenklar daraus, daß sie verordnet, eine möglichst fehlerfreie Ausgabe zu veranstalten (quam emendatissime imprimatur), und daß sie auch diese nicht einmal als schlechthin fehlerfrei postulire, zeigt schon das quam emendatissime deutlich genug, wie denn auch in der Vorrede zur Clementinischen Ausgabe unverholen gesagt wird: In hac tamen pervulgata Lectione, sicut nonnulla consulto mutata, ita etiam alia, quae mutanda videbantur, consulto immutata relicta sunt; tum quod ita faciendum esse ad offensionem populorum vitandam sanctus Hieronymus non semel ad-

1) Vergl. van Eß, pragmatisch-kritische Geschichte rc. S. 401 f.

monuit: tum quod facile fieri posse credendum est, ut majores nostri, qui ex Hebraeis et Graecis latina fecerunt, copiam meliorum et emendatiorum librorum habuerint, quam ii, qui post illorum aetatem ad nos pervenerunt, qui fortasse tam longo tempore identidem describendo minus puri atque integri evaserunt; tum denique quia sacrae Congregationi amplissimorum Cardinalium aliisque eruditissimis viris ad hoc opus a Sede Apostolica delectis, propositum non fuit, novam aliquam editionem cudere, vel antiquum Interpretem ulla ex parte corrigere vel emendare, sed ipsam veterem ac vulgatam Editionem Latinam a mendis veterum librariorum nec non pravarum emendationum erroribus repurgatam suae pristinae integritati ac puritati, quoad ejus fieri potuit, restituere. Die Sache ist sogar nicht zu läugnen, oder zu bezweifeln, daß selbst die angesehensten und orthodoxesten Theologen, weit entfernt, sie in Abrede zu stellen, nur die Ursachen noch weiter, als die berührte Vorrede, anzugeben suchen, warum noch einige Fehler wissentlich und absichtlich in der Vulgata gelassen worden seien, wie z. B. Sixtus von Siena, wenn er sagt: De erroribus vero, quos Hieronymus in veteri translatione annotavit, et recentiores in hac nova editione pariter annotarunt, ingenue fatemur et nos, multos errores ab Hieronymo emendatos in veteri traductione, et similiter in hac nova editione nonnullas inveniri mendas, soloecismos, barbarismos, hyperbata et multa parum accommodate versa et minus Latine expressa, obscure et ambigue interpretata, itemque nonnulla superaddita, aliqua omissa, quaedam transposita, immutata ac vitio scriptorum depravata — — — Quos tamen errores, mendas ac depravationes, Divus Hieronymus in veteri editione novi testamenti

se consulto reliquisse testatus est, et Ecclesia similiter in nova editione ex professo reliquit; non quia tot eruditissimi ac sanctissimi Ecclesiae patres ea errata vel non agnoverint, vel approbaverint, sed quia ad ea dissimulanda justis se causis impelli viderint. Primo, quod animadverterint, nihil periculi in fide ac moribus ex his tam levibus erratis imminere. Deinde ne fideles importunae ac nimium exactae correctionis novitate offenderentur, quorum aures usque ab infantia vetus illa editio occupaverat. Postremo, ut vetustam illam editionem venerarentur, quae nascentis Ecclesiae fidem educaverat, et crescentis roboraverat et evexerat, utque sanctam ac venerandam illam simplicitatem antiqui interpretis, qui non sermonis ornatum sed historiae veritatem quaesivit, sua ipsorum approbatione honorarent. [1]) Es ist auch sehr leicht einzusehen, daß eine bis zur durchgängigen Fehlerfreiheit getriebene Verbesserung der Vulgata, so wenig als die Verfertigung einer neuen schlechthin fehlerfreien Uebersetzung, ohne Inspiration oder Wunder möglich gewesen wäre, und dergleichen konnte und wollte natürlich die Synode nicht im Voraus beschließen. Sie sah vielmehr ein, daß sie einer solchen Uebersetzung gar nicht bedürfe, um den Lehrgehalt der heiligen Schrift rein und unverfälscht zu gewinnen; und daß sie darin Recht hatte, muß wohl Jedem und namentlich den Protestanten zuerst und am meisten einleuchten, weil sie die Schrift als alleinige Quelle ihres Lehrbegriffes bezeichnen und doch nicht läugnen, daß derselbe sich aus ihren Uebersetzungen entnehmen lasse, obwohl sie dieselben sammt und sonders ausdrücklich oder thatsächlich für fehlerhaft erklären

---

1) Sixt. Senens., Biblioth. sanct. Luyd. 1591. p. 668.

und selbst die lutherische immer wieder zu verbessern suchen. Wenn sie daher behaupten wollen, es sei nur eine schlechthin fehlerfreie Uebersetzung dazu brauchbar, die geoffenbarte Schriftlehre aus ihr zu entnehmen, und jede andere müsse verworfen werden, so dürfen sie ohne Anstand mit Verwerfung ihrer eigenen Uebersetzungen den Anfang machen, und ihnen am Ende auch noch die Urterte nachwerfen, weil sie ebenfalls nicht ohne Fehler sind. — Für durchaus fehlerfrei erklärt also die Synode die lateinische Vulgata keineswegs, und wer ihr dies zum Vorwurfe macht, verdient selbst den Vorwurf, ihr Decret mißdeutet zu haben.

Unter die zu strengen Auslegungen jenes Decretes gehört ferner die Behauptung Sarpi's und seiner zahlreichen Nachsprecher, daß dasselbe jede andere ältere und neuere Uebersetzung der Vulgata nachsetze und verwerfe, und diese als schlechthin und wesentlich besser allen andern vorziehe.

Allein wenn sich das so verhalten sollte, so müßte das Decret es ausdrücklich sagen, weil es sich keineswegs von selbst versteht. Unsere jetzige Vulgata ist ja weder die älteste Kirchenübersetzung noch die einzige, und es ist bekannt, daß die alexandrinische Uebersetzung in der alten Kirche in ungefähr gleichem Ansehen, wie gegenwärtig die Vulgata, gestanden, und sogar vielfältig für inspirirt gegolten hat, wie aus einzelnen Nachrichten über ihren wunderbaren Ursprung und der ungünstigen Aufnahme erhellt, welche die hieronymianische Uebersetzung wegen ihrer häufigen Abweichungen vom alexandrinischen Texte und der aus ihr geflossenen lateinischen Uebersetzung anfänglich gefunden hat. Auch diese alte lateinische Uebersetzung war geraume Zeit Kirchenübersetzung und theilte wegen ihrer Abkunft vom alexandrinischen Texte und

ihrer Uebereinstimmung mit ihm auch das Ansehen desselben. Sie ist aber nicht die einzige Tochter dieses Textes, sondern hat auf gleicher Linie neben sich die armenische und herapla-risch-syrische, so wie die koptische und äthiopische Uebersetzung, welche sämmtlich ebenfalls Kirchenübersetzungen waren und es zum Theil noch sind, mithin in ihren Kreisen ungefähr dieselbe Geltung hatten und noch haben, wie die lateinische Kirchenübersetzung in ihrem Kreise. Daß kein ökumenischer Synodalschluß ihnen dasselbe ausdrücklich zusichert, ändert begreiflich nichts an der Sache, und kommt nur daher, daß sie in ihrem Kreise nicht so heftig angegriffen und angefeindet worden sind, wie die lateinische Vulgata in dem ihrigen, und daher auch nicht, wie sie, gegen ein weitverbreitetes, aber unverdientes Verwerfungsurtheil in Schutz genommen zu werden brauchten. Daß nun die Trienter Synode durch ihr Decret über die Vulgata diese Uebersetzungen habe verwerfen, oder auch nur ihr Ansehen herabdrücken wollen, ist, wie gesagt, nicht eine sich von selbst verstehende Sache, und läßt sich nicht im Voraus annehmen, so lange nicht eine ausdrückliche und bestimmte dießfallsige Erklärung der Synode vorgewiesen werden kann. Es läßt sich um so weniger annehmen, als die Synode gerade jene Unsicherheit und Verwirrung, welcher sie im Bereiche der lateinischen Kirche Einhalt thun wollte, anderwärts in noch höherem Grade eingeführt und befördert hätte, wenn sie dort, wo die lateinische Vulgata wegen der obwaltenden Verhältnisse nie Kirchenübersetzung werden konnte, die übliche Uebersetzung verworfen oder für unzuverlässig erklärt, und eben dadurch es ganz ungewiß gemacht hätte, an welche Uebersetzung, und wie weit, man sich zu halten habe, um die biblische Offenbarungslehre der Wahrheit

gemäß kennen zu lernen. Um so weniger läßt es sich annehmen, als die Synode weder zur Verwerfung der berührten Uebersetzungen, noch zu einem Urtheil über ihr Verhältniß zur lateinischen Vulgata, eine objective Veranlassung hatte, wohl aber andererseits recht gut wußte, daß auch in solchen Theilen der Kirche, wo nicht eine lateinische Bibelübersetzung von jeher gebraucht wurde und werden konnte, doch die orthodoxe katholische Lehre von jeher rein und unversehrt bewahrt und festgehalten worden. Eine ausdrückliche und bestimmte Erklärung aber der Synode gegen das Ansehen jener Uebersetzungen findet sich nicht vor, und man braucht das fragliche Decret nur anzusehen, um sich zu überzeugen, daß es von anderen als lateinischen Bibelübersetzungen keine Silbe sage; und sogar diese werden nicht einmal insgesammt dadurch verworfen, daß die alte von jeher in der Kirche übliche Vulgata für authentisch erklärt wird, sonst könnte nicht z. B. die dritte Regel des Index prohibitorum den Gebrauch der lateinischen Uebersetzung des Isid. Clarius gestatten, die doch eine von der Vulgata ganz verschiedene Uebersetzung ist.

Unter die zu strengen Auslegungen des fraglichen Decrets gehört endlich noch die Meinung, daß dasselbe die Urtexte mißbilligen und ihre Brauchbarkeit als Quelle der Offenbarungslehre läugnen wolle. Noch Hävernick scheut sich nicht zu behaupten: „Es war damit allerdings nicht direkt ausgesprochen, daß der Grundtext verworfen oder nachgesetzt wurde der Uebersetzung; allein in der Sache lag letzteres klar, da der Gebrauch einer Uebersetzung da geboten wurde, wo allein das Zurückgehen auf den Grundtext entscheiden sollte (wie in disputationibus), daher auch diejenige Auctori=

tät, welche hier der Vulgata zuerkannt wird, die schiedsrichterliche, welche von allen Parteien anerkannt werden muß (authentica = quam nemo rejicere debet), jedenfalls der Art ist, wie sie allein der Schrift ihrem Grundtexte nach zukommt." 1)

So perplex diese Behauptung gefaßt ist, so sehr springt ihre Unhaltbarkeit in die Augen. Zuvörderst wird Hävernick selbst nicht läugnen wollen, daß auch eine Uebersetzung ein authentisches Document sein könne, und wir wollen daher dieses nicht weiter beweisen. Sodann sollte ihm wohl bekannt sein, daß auf den ersten vier ökumenischen Synoden der Kirche, deren Beschlüsse er als orthodoxer und frommer Lutheraner doch wohl nicht verwerfen wird, bei den nöthigen Erörterungen (in disputationibus etc.) so wenig als auf späteren Synoden auf die Urtexte zurückgegangen wurde und solches daher nach einer probaten Verfahrungsweise der alten Kirche in disputationibus etc. nicht schlechthin nöthig ist. Wie aber dem auch sei, wer wollte z. B. daraus, daß eine gerichtliche Behörde die Uebersetzung einer alten Urkunde zum Behufe erforderlicher Beweisführungen für authentisch erklärte, die Folgerung ziehen, daß damit dem Originaltext die Authenticität abgesprochen, und ihm die Uebersetzung vorgezogen werde. Welche Befangenheit gehörte nicht dazu, um eine solche Folgerung nicht lächerlich und ungereimt zu finden! Und doch versteht sich Hävernick zu solcher, um der Trienter Synode Vorwürfe machen zu können. Der Wortlaut des Decretes endlich sagt von den Urtexten so wenig etwas, als

1) Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament. Thl. I. Abth. II. S. 107.

von den nicht lateinischen Uebersetzungen, und schon dieser einzige Umstand entzieht der Behauptung Hävernick's alle Unterlage, weil es sich hier eben so leicht, als vorhin in Betreff der Uebersetzungen, zeigen ließe, daß die Kirche sich bestimmt ausgesprochen haben würde, wenn sie die Bestimmung hätte geben wollen, die ihr Hävernick unterschieben will. Achtet man aber noch auf die Verhandlungen, durch die jenes Decret vorbereitet wurde, so kehrt sich Hävernick's Behauptung geradezu um. Bekanntlich wurde in diesen Verhandlungen auch der Vorschlag gemacht, von den biblischen Urtexten sorgfältige Ausgaben zu veranstalten, und für solche, die der Ursprachen nicht mächtig wären, eine lateinische Uebersetzung beizufügen. Dieser Vorschlag erhielt zwar allerdings den Beifall der versammelten Väter nicht, aber der Grund davon lag nicht in einer Geringschätzung der Urtexte oder einer Abneigung gegen dieselben, sondern einfach darin, daß seine Ausführung, während die Zeitverhältnisse baldige Abhülfe forderten, eine schwierige und weitaussehende Arbeit gewesen wäre, die überdies den Gegnern der Kirche nur zu neuen Vorwürfen Anlaß gegeben haben würde, weil weder die Urtexte, noch die lateinische Uebersetzung, wie sie auch immer hätten ausfallen mögen, ihnen recht gewesen sein würden. Aber daß jener unausführbare Vorschlag nur gemacht werden und verhältnißmäßig großen Beifall erlangen konnte, ist Beweis genug, daß die Väter zu Trient an eine Verwerfung oder Mißachtung der Urtexte nicht dachten. Ohnehin stunden die biblischen Urtexte schon lang vor der Trienter Synode in der Kirche im größten Ansehen. Dies erhellt sowohl aus den früheren kirchlichen Verordnungen, daß an Universitäten Unterricht in den biblischen Ursprachen ertheilt

und die heiligen Schriften nach den Urtexten erklärt werden sollen, als auch daraus, daß die ersten bedeutendsten Ausgaben der biblischen Urtexte, die den späteren und jetzigen Ausgaben meistens zu Grunde liegen, und durch nachherige angebliche Verbesserungen mitunter auch mehr verschlechtert als verbessert wurden, so zu sagen unter den Augen der Kirche, mit ihrer Billigung und Genehmigung, zum Theil sogar auf Veranstaltung oder unter Mitwirkung großer Kirchenfürsten an's Licht traten. Wie hätte das geschehen können, wenn die Kirche die Urtexte mißbilligte und dagegen die alte lateinische Kirchenübersetzung als die einzig und allein zu gebrauchende, ohne Rücksicht auf die Urtexte zu verstehende und zu deutende, Offenbarungsurkunde angesehen wissen wollte? Und wenn die Kirche es bis dahin nicht gewollt, wie hätte die Synode zu Trient es wollen können? Ueberdies wird man zugeben, daß die Väter dieser Synode und der hl. Stuhl zu Rom den Sinn des Decretes, das jene aufsetzten und dieser billigte, richtig verstunden und richtig zu deuten wußten und ihn nicht erst von auswärtigen Gegnern der Kirche zu erfahren nöthig hatten. In welchem Sinne aber jene das Decret verstunden, zeigt die Art und Weise, wie sie für dessen Vollziehung sorgten. Gleich Pius IV., unter dessen Pontificat die Synode beendigt wurde, war nach Abschluß derselben auf Vollziehung des fraglichen Decretes bedacht; und Angelus Rocca, ein nachheriger Mitarbeiter an der sixtinischen Ausgabe, sagt hierüber: Quare ex sacrosancti Concilii Trident. decreto Pius IV. pont. max. pro sua in omnes Ecclesiae partes incredibili vigilantia lectissimis aliquot S. R. E. Cardinalibus, aliisque tum sacrarum literarum tum variarum linguarum peritissimis viris hanc emendandi

provinciam demandavit. Und wem es etwa zweifelhaft sein sollte, warum auch variarum linguarum peritissimi viri zu dieser Arbeit zugezogen wurden, dem sagt es die Vorrede zur Clementinischen Ausgabe sehr bestimmt, indem sie derselben Uebertragung der Arbeit an sprachkundige Männer gedenkt mit dem Beifügen: ut vulgatam editionem Latinam, adhibitis antiquissimis codicibus manuscriptis, inspectis quoque Hebraicis, Graecisque Bibliorum fontibus; consultis denique veterum Patrum commentariis, accuratissime castigarent. Dem gemäß wurden bei der zu Trient beschlossenen Verbesserung der Vulgata gleich vom Anfang an die Urtexte zu Rathe gezogen. Später, nachdem Pius IV. gestorben war, wurde unter seinem Nachfolger, Pius V., die Arbeit fortgesetzt und die Verfahrungsweise nicht geändert, wie Angelus Rocca und die erwähnte Vorrede übereinstimmend bezeugen, mithin die Urtexte nach wie vor, zur Berichtigung der Vulgata gebraucht. Unter dem folgenden Pabste, Gregor XIII., gerieth die Arbeit in Stockung und wurde erst unter Sixtus V. wieder auf's neue und mit Nachdruck aufgenommen. Aber auch jetzt wurde der früher betretene Weg nicht verlassen. Sixtus sagt in seiner Constitution Aeternus ille ausdrücklich, er habe viros complures, qui sanctarum scripturarum, sacrae theologiae multarumque linguarum scientia etc. praestarent zu dem wichtigen Werke auserlesen. Und damit man wisse, wozu die Kenntniß vieler Sprachen nöthig gewesen, sagt er nachher: In iis tandem, quae neque codicum neque doctorum magna consensione satis munita videbantur, ad Hebraeorum Graecorumque exemplaria duximus confugiendum..... Sapienter enim b. Hieronymus in explanandis sacris scripturis doctor maximus admonebat, ut quemadmodum in novo te-

stamento, si quando apud Latinos quaestio exoritur, et est inter exemplaria varietas, ad fontem Graeci sermonis, quo novum testamentum est scriptum, recurri solet; ita si quando inter Graecos Latinosque diversitas est in veteri testamento, tunc ad Hebraeam recurramus veritatem, ut quidquid de fonte proficiscitur hoc quaeramus in rivulis: quod etiam b. Augustinus iis qui Scripturam tractant, inter alias regulas tradidit. Das Zurückgehen auf die Urterte ist hier um so bemerkenswerther, als es beim ersten Anblick der Absicht des Sirtus entgegen zu sein scheint, welche nur dahin ging, ut vulgata vetus, ex Tridentinae Synodi praescripto, emendatissima, pristinaeque suae puritati, qualis primum ab ipsius interpretis manu styloque prodierat, quoad ejus fieri potest, restituta imprimatur. [1]) Obwohl hiernach eigentlich nur die alten und besten Handschriften der Vulgata zu vergleichen gewesen wären, so wurde doch in zweifelhaften Fällen auf die Urterte zurückgegangen und damit ihre maaßgebende Dignität faktisch anerkannt. Als sofort die mit großer Eile besorgte sirtinische Ausgabe wegen mancher Mängel und Versehen das obwaltende Bedürfniß nicht recht befriedigte und eine neue Ausgabe wünschenswerth erschien, ließen die Nachfolger des Sirtus, Gregor XIV. (das zwölftägige Pontificat Urban's VII., der unmittelbar auf Sirtus V. folgte, kommt hier nicht in Betracht), Innocenz IX., und Clemens VIII. eine neue besorgen; aber auch sie wiederum waren weit entfernt, die Urterte gering zu schätzen oder außer Acht zu lassen, sondern übertrugen vielmehr die Besorgung der Arbeit solchen Männern, die mehrerer Sprachen, insbesondere der

1) Vergl. L. v. Eß, pragmatisch-kritische Geschichte rc. S. 274 f.

griechischen und hebräischen mächtig waren, wie namentlich Bellarmin, und außer ihm z. B. Andreas Salvander, Abbas praepositus sanctae Praxedis, literatus hebraicaeque linguae peritus ac sciens; nobilis doctor Valverdus, Hispanus, hebraicaeque linguae peritissimus, Petrus Morinus Gallus, in quo literatura, memoria, cognitio linguarum, sed Graecae ita ut paene Graecus.[1] Diese Ausgabe wurde, da Gregor XIV. und Innocenz IX. nur ganz kurze Zeit den päpstlichen Stuhl einnahmen, erst unter Clemens VIII. vollendet. Ueber den Gebrauch der Urtexte bei derselben sagt die Vorrede: Et vero quamvis in hac Bibliorum recognitione in codicibus manuscriptis, Hebraeis Graecisque fontibus, et ipsis veterum Patrum commentariis conferendis non mediocre studium adhibitum fuerit etc. Demgemäß ist die zu Trient befohlene Verbesserung der Vulgata, so lang an derselben gearbeitet wurde, mit beständiger Rücksicht auf die Urtexte vorgenommen worden, und letztere haben namentlich in zweifelhaften Fällen als maaßgebend gegolten, zum deutlichen Beweise, daß jenes Decret keine feindliche oder verwerfende Tendenz gegen sie haben kann. Wollte man behaupten, die Urtexte seien nur überhaupt als kritische Hülfsmittel benützt worden, wie etwa andere alte Uebersetzungen oder eigenthümliche Lesearten in patristischen Citaten u. dergl., ohne daß ihnen eine höhere oder auch nur gleiche Dignität mit der lateinischen Uebersetzung zugestanden worden wäre, so mußte erwiedert werden, daß doch keine alte Uebersetzung und kein anderes kritisches Hilfsmitel so nachdrücklich als maaß-

1) Cf. Fragmentum actorum sacrae congregationis particularis deputatae a Gregorio XIV. Pontif. Max. super Bibliorum emendatione bei L. v. Eß a. a. O. S. 349 f.

gebende Norm bei der Verbesserung bezeichnet werde, wie die Urterte, und daß selbst in der sixtinischen Constitution gerade denjenigen Worten des heiligen Hieronymus und Augustinus beigestimmt werde, mit welchen diese Kirchenlehrer den Urterten einen fast unbedingten Vorzug vor jeder Uebersetzung einräumen.

Nachdem nun die falschen Auffassungen des Trienter Decrets abgewiesen sind, wird es nicht mehr schwer fallen, den wahren und richtigen Sinn desselben zu bestimmen.

Das Erste und Wichtigste, was es über die lateinische Kirchenübersetzung aussagt, ist, daß dieselbe als authentische Uebersetzung zu betrachten sei. Da der Ausdruck authentisch dem Bisherigen zufolge nicht als Bezeichnung gänzlicher Fehlerlosigkeit zu fassen und auch von der Vulgata nicht im Gegensatz zu den Urterten und übrigen Uebersetzungen gebraucht ist, so kann er sich bloß auf ihre Brauchbarkeit zu theologischen Erörterungen und Beweisen beziehen, und hat daher einen ähnlichen Sinn, wie im Sprachgebrauch der Juristen, wenn sie von authentischen Urkunden reden. Gleichwie sie als solche diejenigen bezeichnen, auf die sich ein standhafter und rechtskräftiger Beweis bauen läßt, so wird auch die lateinische Uebersetzung durch das Prädicat der Authenticität als solche bezeichnet, die zur Führung theologischer Erörterungen und Beweise auf Grund der heiligen Schrift eine durchaus zuverlässige und beweiskräftige Grundlage bilde, so daß kein auf sie gebauter Beweis durch die Behauptung angefochten werden dürfe, daß er auf einer unsichern Urkunde ruhe. Zwar muß die Vulgata, um in diesem Sinne authentisch sein zu können, allerdings auch eine gewisse Art von Fehlerlosigkeit in Anspruch nehmen, aber dieß ist eine Fehler-

losigkeit, die neben einzelnen Versehen und Uebersetzungsfehlern ganz gut bestehen kann und nur darin liegt, daß sie in Sachen der christlichen Glaubens- und Sittenlehre nichts Irrthümliches oder zum Irrthum Verleitendes enthält. In diesem Sinne haben auch von jeher die angesehensten Theologen das Trienter Decret verstanden. Andreas Vega z. B., einer der bedeutendsten Theologen seiner Zeit, der auch auf der Synode zu Trient anwesend war, sagt dießfalls gegen Calvin: Eatenus voluit (Synodus) eam haberi authenticam, ut certum omnibus esset, nullo eam defoedatam errore, ex quo perniciosum aliquod dogma in fide et moribus colligi posset, atque ideo adjecit, ne quis illam quovis praetextu rejicere auderet. Et hanc fuisse mentem synodi, nec quidquam amplius statuere voluisse, ex verbis ipsis et ex aliis approbationibus concilii potes colligere. Et ne dubites de his, verissime possum tibi allegare pro his amplissimum et observantissimum Dominum S. Crucis Cardinalem, de pietate et de literis et studiosis omnibus optime meritum, qui illi sessioni et aliis omnibus praefuit, ac pridie quidem, quam illud decretum firmaretur, et postea, non opinor semel, mihi testatus est, nihil amplius Patres voluisse firmare. [1]) Man wird nicht einwenden, daß auf solche Weise die Vulgata zu tief herabgesetzt und ganz nur jenen Büchern gleich gestellt werde, welche nicht im Index prohibitorum zu stehen verdienen und von denen eine kirchliche Approbation bezeuge, daß sie nihil contra fidem et mores enthalten. Denn es ist hier zwischen Bibelübersetzungen und sonstigen Büchern ein gar grosser Unterschied, und eine Bibelübersetzung, von

1) Cf. Bezange, Introductio in vetus Testamentum. Vol I. pag. 165.

der jenes gesagt werden kann, enthält das geoffenbarte Schriftwort dem Wesen nach rein und unverfälscht und ist sofort nicht mehr bloß eine der gesunden Lehre nicht widerstreitende, sondern ihr zur durchaus zuverlässigen und maaßgebenden Quelle dienende Schrift.

Nur die Frage kann hier noch entstehen und hat zu Zeiten die Theologen lebhaft beschäftigt, ob die lateinische Vulgata durch und durch für authentisch erklärt werde, oder bloß in dem was die Glaubens- und Sittenlehre betrifft. Das Eine wie das Andere ist von angesehenen Theologen vertheidigt worden.[1] Wenn man jedoch die Fassung des Decrets berücksichtigt, welches das authentica ohne die geringste Einschränkung auf die Vulgata anwendet, so kann man kaum anstehen, sich für die erstere Ansicht zu entscheiden. Zudem scheint klar zu sein, daß die etwaigen Fehler der Vulgata, wenn sie dem Charakter der Authenticität, wie ihn die Synode faßte, keinen Eintrag thun konnten, auch beim Gebrauch der Uebersetzung als authentischer nicht in Betracht kommen können, und somit die Authenticität bei allen Theilen der Uebersetzung anerkannt werden müsse und nicht etwa bei einzelnen Stellen bezweifelt oder geläugnet werden dürfe. Wäre Letzteres erlaubt, und bliebe es (was nicht anders sein könnte, weil die Kirche sich nicht darüber erklärt hat), dem Ermessen des Einzelnen überlassen, zu bestimmen, welche Stellen etwa fehlerhaft seien oder mit der Glaubens- und Sittenlehre nichts zu schaffen haben und somit auch nicht als authentisch zu betrachten seien, so könnte gar leicht die

2) Cf. Goldhagen, introductio in sacram scripturam. tom. I. pag. 387 sqq. — Bezange, introductio in vetus testamentum. tom. I. pag. 163 sqq.

Authenticität überhaupt in grosse Gefahr kommen, weil der Einzelne gar oft Fehler finden könnte, wo keine sind, und bei manchen Stellen keine Beziehung zur Glaubens- und Sittenlehre finden könnte, wo doch eine solche Statt findet.

Eine weitere Bestimmung des fraglichen Decrets lautet dahin, daß die Vulgata authentisch sein soll in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus. Hier ist vor Allem das in publicis beachtenswerth. Soll es nicht leer und müssig dastehen, so kann es nur den Gegensatz zum verschwiegenen in privatis ausdrücken wollen. Damit ist aber dann schon gesagt, daß das Decret für einen anderartigen als öffentlichen Schriftgebrauch die Gläubigen nicht an die lateinische Vulgata und sofort überhaupt nicht an irgend eine bestimmte Uebersetzung binden wolle, sondern ihnen in diesem Kreise völlige Freiheit lasse. Es erhellt also schon hieraus die Nichtigkeit des Vorwurfs, daß durch das fragliche Decret Uebersetzungen der Bibel in diese oder jene Landessprache und der Gebrauch solcher Uebersetzungen untersagt werde. Und es ist kaum mehr nöthig, dießfalls noch in Erinnerung zu bringen, daß die vierte Regel des Index prohibitorum das Lesen der Bibel in der Muttersprache allen gestattet, denen es nach dem Urtheil der kirchlichen Vorgesetzten nicht zum Schaden, sondern zur Förderung des Glaubens und der Frömmigkeit gereicht, und daß, wie bekannt, der päpstliche Stuhl selbst schon solchen Uebersetzungen seine Approbation ertheilt hat. Aber selbst was die Oeffentlichkeit im Gegensatz zum privaten Gebrauch betrifft, so kann der Sinn des Decretes nicht sein, daß überhaupt öffentlich, z. B. bei feierlichen Religionshandlungen, schlechthin nur die Vulgata benützt werden dürfe, sonst hätte die Synode nicht

verordnen können, dem Volke an Feier- und Festtagen während der Gottesdienstfeier die heilige Schrift (sacras scripturas divinamque legem — sacra eloquia et salutis monita) in der Muttersprache (vernacula lingua) vorzulesen und zu erklären (Sess. XXIV. de ref. cap. 4. 7.), zu welchem Behufe natürlich entweder eine bereits vorhandene und übliche, oder eine vom jeweiligen Prediger für seine Zwecke selbst gemachte Uebersetzung benützt werden mußte. Selbst das kann nicht gemeint sein, daß zu öffentlichen theologischen Verhandlungen, Dissertationen, Disputationen rc. die lateinische Vulgata schlechthin gebraucht werden müsse. Vielmehr wenn sich bei solchen Verhandlungen Jemand auf die Urtexte oder auf irgend eine, namentlich in den Augen der Kirche selbst angesehene Uebersetzung außer der Vulgata, z. B. auf die alexandrinische stützen wollte, dem bliebe solches durch das fragliche Decret unverwehrt, weil dasselbe diese Uebersetzung so wenig als die Urtexte der Vulgata nachsetzt. Nur dürfte aber ein solcher nicht z. B. einen aus der Vulgata gegen ihn geführten Beweis damit abweisen, daß die Vulgata nicht zuverlässig genug sei, um zur Grundlage eines solchen Beweises zu dienen.

Wenn sofort öffentliche lectiones, disputationes, praedicationes et expositiones als die Anlässe genannt werden, wo die Vulgata für authentisch zu halten sei, so ist aus dem eben Gesagten deutlich, daß z. B. unter den praedicationibus nicht die Predigten vor versammelten Volksgemeinden gemeint sein können, weil ja diesen das Wort der Schrift in ihrer eigenen Sprache vorgetragen werden soll und sich in der That auch nicht absehen ließe, was hier das bloß lateinische Recitiren der Schrifttexte helfen sollte. Sofort scheint aber

auch deutlich zu sein, daß unter jenen Ausdrücken überhaupt nur theologische Erörterungen von solchen und für solche gemeint sein können, die der lateinischen Sprache kundig und mächtig sind, oder doch sein sollen. Ist aber demnach die Anerkennung der Authenticität der Vulgata bloß für den öffentlichen und zwar für wissenschaftlich theologischen Gebrauch gefordert, so ist dieselbe damit für anderartigen und privaten Gebrauch, natürlich nicht in Abrede gestellt. Vielmehr wenn die Vulgata für den öffentlichen Gebrauch authentisch ist, so ist sie es nicht weniger auch für den Privatgebrauch, weil die Authenticität nicht etwas sein kann, was im großen Kreise Geltung hätte, im kleinen aber nicht, und was erst in der Größe solcher Kreise und nicht vielmehr in der Beschaffenheit und historischen Bewährung der Vulgata selbst begründet wäre. Nur gibt unser Decret für den privaten Gebrauch dieser oder einer andern Uebersetzung eben keine Bestimmung und läßt somit hier den Gläubigen völlige Freiheit.

So könnte es nun freilich scheinen, als ob das Decret eine unnütze und dazu noch sehr unbedeutende Vorschrift enthalte; eine unnütze, weil es die Vulgata nur eben so anzusehen und zu gebrauchen vorschreibe, wie sie von jeher in der lateinischen Kirche und namentlich auch zur Zeit der Trienter Synode angesehen und gebraucht wurde; eine unbedeutende aber, weil es eigentlich so viel wie nichts vorschreibe und Niemanden zum Gebrauch der Vulgata schlechthin verpflichte, sondern Jedem sowohl die Urtexte als andere Uebersetzungen zu gebrauchen frei stelle. Allein unnütz war das Decret nicht, weil das frühere Ansehen der Vulgata in Folge der vielen Angriffe gegen es und neben den allmählig erscheinenden

lateinischen Uebersetzungen der biblischen Urtexte (z. B. von Xantes Pagninus, Cajetanus, Isid. Clarius, Quarinus) bereits zu wanken anfing und allerdings in Schutz genommen zu werden nöthig hatte, wenn es nicht fallen sollte. Unbedeutend war aber das Decret noch weniger. Zwar wollte es allerdings Niemanden einen unnöthigen Zwang auflegen und gestattete daher so viel Freiheit als möglich; aber es erreichte deßungeachtet vollkommen seinen Zweck und dieser war ein sehr wichtiger. Die Synode wollte im Gebiet der lateinischen Kirche die Unsicherheit und Verwirrung beendigen, die in Betreff der lateinischen Bibelübersetzungen herrschte und that es dadurch, daß sie diejenige Bibelübersetzung nannte, die man im vorerwähnten Sinne für authentisch zu halten habe und nicht als eine unzuverlässige verwerfen dürfe. Damit war jedem, der sichere Auskunft wünschte, dieselbe gegeben. Wer sicher gehen wollte, konnte sich jetzt an die lateinische Vulgata halten, wer es nicht wollte, wurde nicht dazu gezwungen, weil er auch durch andere Mittel denselben Zweck erreichen konnte, wie durch die Vulgata, nur mußte er das Ansehen der letztern ungeschmälert lassen. Weniger konnte die Synode nicht thun als sie that, wenn sie ihren Zweck erreichen wollte, mehr aber konnte sie auch nicht füglich thun, wenn sie nicht der kirchlichen Vergangenheit und alten kirchlichen Observanzen zu nahe treten wollte. Man wird nicht einwenden wollen, daß eben doch die seit der Trienter Synode herrschende Praxis hinsichtlich der Vulgata gegen das Gesagte spreche, sofern die Kirchlichgesinnten stets und allgemein, mochte es sich um privaten oder öffentlichen Gebrauch handeln, sich an die Vulgata zu halten pflegten. Denn das war ja nach dem oben

Gesagten nicht mehr wohl anders möglich. Nachdem die Vulgata von der Kirche als authentische Uebersetzung erklärt worden war, mußte es jedem Kirchlichgesinnten, zumal wenn ihm etwa die Urtexte nicht zugänglich waren, nahe liegen, sich lieber der Vulgata als einer anderen Uebersetzung zu bedienen. Oder wer hätte den sicheren und geraden Weg verschmähen sollen, um einen für ihn krummen und minder sicheren zu gehen? So geschah es denn natürlich, daß unter den Kirchlichgesinnten die Vulgata allgemein gebraucht und jeder andern Uebersetzung vorgezogen wurde, obwohl die Kirche dieses nicht befahl und der Rückschluß aus dieser Praxis auf eine entsprechende Vorschrift ein ganz falscher wäre. Und so ist denn offenbar das fragliche Decret sehr wichtig und folgenreich und nicht weniger groß das Ansehen, welches es der lateinischen Vulgata mehr nur fest gesichert als wirklich gegeben hat.

Nun entsteht freilich noch die Frage, ob die Vulgata ein solches Ansehen auch wirklich verdiene, oder es unverdienter Weise erlangt habe. Die Antwort hierauf, die sich nicht ohne einige Ausführlichkeit befriedigend geben ließe, müssen wir jedoch auf eine andere Gelegenheit verschieben.

Welte.

II.

Recensionen.

1.

Geschichte des grosen deutschen Krieges vom Tode Gustav Adolf's ab mit besonderer Rücksicht auf Frankreich. Verfaßt von F. W. Barthold. Zwei Theile, groß Oktav. 400 u. 696 Seiten. Stuttgart bei S. G. Liesching. 1842 und 1843. Pr. 9 fl. 30 kr.

Wenn befangene Eiferer in dem großen Schwedenkönige nur den Protektor des Protestantismus erkennen, so ist dieß eine leicht zu erklärende und leicht verzeihliche Nachwirkung der von unwissenden Schulmeistern und Pastoren erhaltenen Tradition. Männer dagegen, bei denen ein umfassenderer Blick, und ein scharfes und selbstständiges Urtheil erwartet werden kann, müssen wohl wissen, daß schon Oxenstjerna aufrichtig gestanden hat, zum deutschen Kriege sei die defensio Religionis kein scopus principalis gewesen. Daß dem in der That so war und der dreißigjährige Krieg weit mehr aus politischen als aus religiösen Gründen, nämlich zur Unterdrückung des Hauses Habsburg, zur Zerstückelung und Schwächung Deutschlands, so wie zur Befriedigung

der schwedischen und französischen Habgier und Herrschsucht geführt und fortgesetzt worden sei, das hat Niemand besser und überzeugender nachgewiesen, als Herr Barthold, Professor der Geschichte an der Universität Greifswalde. Sein Werk umfaßt zwar nicht den ganzen, sondern nur die zweite Hälfte des dreißigjährigen Krieges, und ist zunächst eine eigentlich profanhistorische Monographie, besonders reich an kriegsgeschichtlichen Details, aber dasselbe verdient dennoch auch die volle Aufmerksamkeit des Theologen, und hat mit Recht nicht geringes Aufsehen in Deutschland gemacht. Wir wollen hoffen, daß es zur Berichtigung der öffentlichen Meinung und zur Vertilgung stereotyp gewordener Geschichtslügen Bedeutendes beitrage.

Vor Allem macht das vorliegende Werk auf jeden Deutschen nothwendig einen wohlthätigen Eindruck, denn es ist eine kerngesunde deutsche Gesinnung, nicht schaale Deutschthümelei, und eine kräftige Liebe für die Ehre und das Wohl der germanischen Nation, was den ehrenwerthen Verfasser durchgängig geleitet und stets sein Urtheil bestimmt hat. Es gibt keine Partie in der Geschichte, die von Deutschen undeutscher behandelt worden wäre, als gerade der dreißigjährige Krieg. Wie vor zweihundert Jahren in unseliger Verirrung Deutsche ihr eigenes Vaterland den Fremden zum Opfer brachten und über die Ströme deutschen Blutes, über die Brandstätten deutscher Ortschaften, über das Elend und die Schmach Deutschlands jubelten; so wissen auch bis heute noch manche Afterhistoriker nichts Besseres zu thun, als mit vollen Backen die Siege der Fremden, die Verblendung der Deutschen, die bestechlichen Minister der Fürsten, ihren Verrath am Vaterlande und die Niederlage der deutschen Sache

zu preisen. Das Wort „Religionsfreiheit der Protestanten" soll all dieß zudecken," allen Hochverrath am deutschen Reiche, alle Verwüstung und allen Jammer rechtfertigen. Wie nichtig aber dieser Mantel sei, zeigt unser Verfasser in unwiderleglicher Weise, indem er neben ächtdeutscher Gesinnung auch durch historische Redlichkeit und Wahrhaftigkeit, wie durch quellenmäßige Gelehrsamkeit sich auszeichnet.

Einige Hauptresultate, auf welche Herr Barthold durch seine Studien geführt worden ist, mögen hier, um zugleich den Charakter seines Werks zu zeichnen, ihre Stelle finden.

Für's Erste ist es dem Verfasser zur Gewißheit geworden, daß den Schwedenkönig „nicht die Theilnahme für seine überwältigten Glaubensverwandten, sondern Waffenfreudigkeit und kaum klar bewußte, weitausschauende Plane im Interesse seiner Krone über die See geführt haben" (I, 6.). Wäre Herr Barthold noch etwas weiter in der Zeit bis vor den Anfang des dreißigjährigen Krieges zurückgegangen, so würde er, wie Adolf Menzel, auch den weitern, hiemit zusammenhängenden Satz aufgestellt haben, daß nicht einmal die deutschen Protestanten selbst, die s. g. evangelische Union, aus religiösen Gründen in Opposition gegen den Kaiser getreten seien. Sehr schön sagt nämlich Menzel (Neuere Geschichte der Deutschen. Bd. VI. S. 55.): „die Geschichte ist der Wahrheit das Bekenntniß schuldig, daß die Forderungen, welche die correspondirende Fürsten (wie sich die Mitglieder der protestantischen Union nannten) auf den Namen „Religionsbeschwerden der Evangelischen" stützten, nicht von den alten protestantischen Ständen im Interesse ihres Glaubens und ihrer Kirchenform, sondern lediglich von der Pfälzisch-Calvinischen Partei, im Sinne ihrer mit dem

Auslande zusammenhängenden politischen Umtriebe, gemacht wurden."

Gehen wir näher auf Gustav Adolf ein, so sehen wir, daß er zum erstenmal im Jahre 1627 den deutschen Boden betrat, als er durch das Gebiet seines Schwagers, des Churfürsten Georg Wilhelm von Brandenburg, gegen Polen zog. Schon damals that er die Art und Weise kund, wie er Deutschland liebe, denn bitter klagte der Brandenburger: „was helfen mir Freunde, wenn sie mir das thun, was ich nur von meinen ärgsten Feinden erwarten sollte", und bekannt ist, daß Gustav die Unterthanen seines eigenen befreundeten Schwagers, namentlich die Königsberger, zur Untreue gegen ihren Herrn zu verleiten suchte. Vgl. Menzel, a. a. O. Bd. VII. S. 202 f.

Auf solchen Anfang mußte eine nicht minder unredliche Fortsetzung folgen. Krieg suchend mischte sich Gustav in den Streit des kaiserlichen Feldherrn Wallenstein mit der Stadt Stralsund, und leistete letzterer Hülfe. Als sofort im Jahre 1629 der Kaiser den Frieden von Lübeck mit Dänemark und den andern Vertheidigern des böhmischen Winterkönigs (Churfürst Friedrich V. von der Pfalz) schloß, erspähte Gustav Adolf eine neue gute Veranlassung zum Kriege gegen den Kaiser. Gewöhnlich sagt man, die schmachvolle Zurückweisung seiner Gesandten zu Lübeck sei ein Hauptgrund gewesen, warum Gustav Adolf seine Waffen gegen den Kaiser erhob. Aber Barthold zeigt (I, S. 6.), daß der Schwede beleidigt sein wollte, um ein scheinbares Recht zum Kriege zu gewinnen. Deßhalb wurde ein Krämerssohn, Johann Lehouz, kaum 20 Jahre alt, zur Verhandlung mit den hochvornehmen Gesandten des Kaisers beordert, in der richtigen

Voraussicht, daß sich Letztere mit ihm nicht einlassen werden. Ueber solches Verfahren ein Urtheil abzugeben, können wir uns für enthoben erachten.

Bekannt ist, daß sich Gustav Adolf während des hierauf ausgebrochenen Kriegs oft rühmte, „vom deutschen Reiche nicht soviel zu haben, daß er sich ein paar Hosen anschaffen könne," aber Barthold (I, 44 f.) zeigt, daß er trotz dieser schönen Worte doch wacker zugegriffen, und werthvolle Dinge der verschiedensten Art, Gemälde, Kelche, Ciborien, silberne Kreuze, ja sogar silberne Erd- und Himmelsgloben nach Schweden geschleppt habe.

Nicht mit Unrecht ist weiter unser Verfasser (I, 29) der Ansicht, der frühe Tod Gustavs sei für ihn selbst und seinen Namen das größte Glück gewesen, „ein günstiges Schicksal sei wohlthätig ins Mittel getreten, und habe den von einer halben Welt vergötterten, vor beidem: vor rückhaltsloser Enthüllung der Plane eines gemeinen Eroberers, wenn ihm sein Unternehmen glückte, und andern Falls vor dem Hasse und Hohne der Mitlebenden bewahrt, welche ihn, der die Lauterkeit des Willens erlog, als Denkmantel der Selbstsucht, zu strafen nicht gesäumt haben würden."

Hiemit stellen wir eine kräftige Aeußerung im zweiten Bande, S. 411 zusammen, welche also lautet: „der Charakter des Kampfes, kaum einige Jahre der frommen Beschränktheit als ein religiöser erschienen, hatte längst in seiner scheußlichen Nacktheit als Plünderungskrieg des vorher so prangenden Deutschlands sich dargethan; längst war den Wohlgesinnten und Klugen die Binde von den Augen gefallen, die wahre Absicht Schwedens und Frankreichs klar, nur ein erkaufter Reichsstand, welcher Machtvergrößerung und Bereicherung

hoffte, oder Straflosigkeit für früheren Bruch der Reichsgesetze, hielt die Maske des kirchlichen Eifers, oder der alten deutschen Libertät noch an sich."

Neben der Religionsfreiheit mußte nämlich auch die politische Freiheit den deutschen Ständen und ihren fremden Freunden den Vorwand zum Kriege gegen den Kaiser geben. Man bezüchtigte Ferdinand den zweiten, er habe die alte Reichsordnung umstürzen, das Ansehen der Fürsten vernichten und eine absolute Monarchie in Deutschland herstellen wollen, eine Anklage, deren Nichtigkeit schon Adolf Menzel (VII, S. 234 f.) dargethan hat. Noch vollständiger ergibt sich die Grundlosigkeit dieses Vorwurfs bei Barthold, besonders Thl. II. S. 13., und es zeigt sich deutlich, daß derselbe nur zum Deckmantel für das Streben gedient habe, die kaiserliche Gewalt zu vernichten und die einzelnen Stände vom Kaiser unabhängig, völlig selbstständig zu machen, ein Streben, welches die Fremden, besonders Frankreich unterstützten, weil dadurch Deutschland zerstückelt, uneinig und schwach werden mußte. Treffend sagt Barthold (I, 143): „die Feinde des Kaisers führten die Erhaltung der Freiheit des Reichs immer wie zum Hohne ihrer Thaten im Munde." Geläufig sprachen sie damals davon, daß Deutschland in keiner Weise verkürzt werden, und nicht ein Dorf verlieren dürfe, aber sie waren es, welche eine Festung und Provinz nach der andern an die Fremden verschacherten, und überdieß dem Oxenstjerna das Erzbisthum Mainz, seinem Schwiegersohne, dem schwedischen Feldmarschalle Horn aber das Deutschmeisterthum Mergentheim zuwenden wollten. Ueber die einzelnen schmählichen Verkaufscontrakte, bei denen der Wirtembergische Kanzler Löffler, von Frankreich bestochen,

eine berufene Rolle spielte, sind besonders Thl. I. S. 54. 156. 196. 204. 214 zu vergleichen. Ja, deutsche Stände und Fürsten verkauften sich selbst und ihre Unterthanen an die Fremden zur Bekämpfung Deutschlands, und „die herzloseste Berechnung," sagt Barthold (II, 254), „vom Raube des gemeinsamen, gemißhandelten, zertretenen Vaterlandes vermittelst des Bündnisses mit den Fremden mehr zu gewinnen, als ihnen nach dem Rechte in einem Reichsfrieden zustand, trieb sie zu den brudermörderischen käuflichen Waffen." So verkaufte sich insbesondere Bernhard von Weimar, als die Religionsfreiheit bereits sicher stand, an Frankreich, um das Bittere seiner Sünde noch selber zu schmecken, und es ist ein großer Vorzug des vorliegenden Werkes, daß es diesen seltenen, für Deutschland so unheilvollen Mann, in Wahrheit und ohne Parteihaß uns abschildert. „Ererbter Haß gegen Oestreich, und das krankhafte Streben, sich ein eigenes Fürstenthum zu gründen, führte den Herzog Bernhard in den Sold Frankreichs; aber hätte er geahnt, daß Frankreich ihn nur als Mittel gebrauchen wolle, um Deutschland zu mißhandeln und zu zerreißen, so würde er, meint Barthold (II, 207), für Deutschlands Nationalehre nicht ohne Wärme, seit dem Jahre 1634 seinen Lebensweg anders eingerichtet haben. So aber muß die Geschichte," fährt unser Verfasser fort, „auf die Entwicklung der Dinge und die Folgezeit blickend, ihn mit Trauer einen Verderber Deutschlands heißen, war Verrath am Höchsten gleich nicht seine Absicht; er ist der Nachwelt verantwortlich für seine Thaten, nicht für seinen geheimen Willen!"

Noch schmählicher verkauften Erlach, Bernhold und Kanowski sich selbst nebst dem Elsaß und Breisgau an Frankreich,

und „dennoch prunkten sie, so schimpflich von dem Klange des französischen Geldes gelockt, mit dem überspanntesten Ehreifer und mit unbefleckter Ritterpflicht.“ II, 218 f.

Sehr instruktiv ist, wie Barthold die Lage Deutschlands und die Absichten der Parteien nach dem Tode Gustav Adolfs am 6ten oder (nach dem neuen Kalender) 16. November 1632 schildert. Dieses Ereigniß hätte allen Umständen nach den Frieden bringen sollen, und brachte ihn dennoch nicht. „Fragen wir nun,“ sagt Barthold I, 43 f., „wer ernstlich den Krieg wollte, so wird die Antwort für deutsches Volksgefühl betrübend lauten. Der Kaiser, gewarnt durch die bösen Erfahrungen der letzten Jahre, schon mißtrauisch gegen seinen gebieterischen Oberfeldherrn (Waldstein oder Wallenstein), im Verlust seines schönen Erblandes Schlesien, war den Friedenserbietungen nicht abgeneigt, deren Vermittlung der König von Dänemark übernommen hatte; selbst der gefürchtete Waldstein rieth, den Protestanten den Frieden unter Vergessung des Vergangenen anzubieten, und von der Rücknahme des Restitutionsedikts war die Rede. — Sehen wir (später) den Kaiser so nachgiebig im Glück nach dem vernichtenden Siege bei Nördlingen (5. 6. Sept. 1634), so war in seiner gegenwärtigen Bedrängniß um so eher Mäßigung zu erwarten; die katholischen Fürsten bis auf Bayern gaben durch ihre Neutralitätsgesuche und ihren Aufruf des französischen Schutzes ihre Sehnsucht nach Ruhe hinlänglich zu erkennen; Kursachsen hatte nur gezwungen durch den Nothstand im J. 1631 sich den Fremden in die Arme geworfen und wünschte den Frieden, obgleich es für den Augenblick den Kaiser noch fürchtete. Kurbrandenburg schwankte und hörte, im Einverständniß mit Sachsen, um so geneigter

auf gütliche Vermittelung, da fast alle seine Lande und seine Hoffnungen, Preußen, die Mark, das niederrheinische Erbtheil, in Feindes Gewalt sich befanden. Niedersachsen sonderte sich ab und erstrebte Neutralität bis auf Herzog Georg von Lüneburg, der mehr Heerführer als Landesfürst, in Hoffnung auf befriedigende Lösung der hildesheimischen Stiftsfehde und auf verheißenen Länderbesitz, die Waffen noch in Händen behielt. Wirtemberg, der Tummelplatz der Heere, hatte keinen freien Willen und sah auch zunächst den Bestand seiner Länder bedrohlich zerrissen, da hier nach dem Religionsfrieden eine bedeutende Zahl geistlicher Güter zurückgefordert werden konnte. Die Reichsstädte, reich durch Handel und Gewerbe, blieben immer ihrer natürlichen friedlichen Politik getreu, sofern sie, außerhalb der Gewalt der Kriegslustigen, ihren Willen zu erkennen geben durften. So sehen wir, daß der größte Theil der mächtigeren deutschen Fürsten und des gemißhandelten Volks aufrichtig den Frieden wünschte, der auch zu erlangen stand, sobald man protestantischer Seits die Quelle der Macht in Einmüthigkeit und nicht in Besitz von Gütern erkannte, welche der katholischen Partei wider den Religionsfrieden entrissen oder durch Gustav Adolf's Siege erobert waren. Krieg dagegen, mitleidslosen Krieg wollten die Ausländer (Franzosen und Schweden), die heimathslosen beutesüchtigen Heere, die kleinen Fürsten, meist jüngere Söhne ihres Hauses, welche nichts zu verlieren, wohl aber die lockenden, betrüglichen Schenkungen des Schwedenkönigs zu genießen hofften; Krieg wollten die kleineren Stände in Franken, Schwaben und am Rhein, die Gustav Adolf durch urkundliche Verheißungen eines Theiles der Eroberungen über die katholische Partei geködert hatte; am Kriege arbeitete

endlich eine Rotte von Vaterlandsverräthern, die im französischen und schwedischen Solde standen und denen ein Friede den Genuß ihres schmachvollen Lohnes raubte. Der schwedische Reichsrath, obwohl er Erschöpfung des Landes in Folge der fast zwanzigjährigen Fehde des verstorbenen Königs empfand, hatte es dennoch leicht, jenseits des Meeres einen Krieg fortzusetzen, zu welchem Frankreich das Geld, Deutschland das Blut hergab; im schwedischen Heere war kaum der zehnte Mann ein Schwede, die übrigen, Officiere, wie Soldaten, Deutsche oder Nicht-Schweden. Der schwedische Ehrgeiz ward zusehr geschmeichelt, durch die gebieterische Stellung, zu welcher ein bis dahin nur im Norden beachteter Staat sich plötzlich aufgeschwungen; die Verwandten und Angehörigen der Reichsräthe gewannen in Deutschland fürstliche Reichthümer, und schwedische Prunksucht freute sich an der Beute, welche die ärmlichen öden Häuser ihrer Städte, ihrer Schlösser schmückte .... Sollten die schwedischen Herren einen solchen Krieg nicht begierig fortsetzen, der, bei geringer Unterstützung, ihnen, verloren sie auch den unsichern Erwerb am Rhein und Main, die deutsche Ostseeküste einbringen mußte? ... Auch der maaßlos ehrgeizige Oxenstjerna, abgesehen von der jeder großartigen Natur angeborenen Lust zu herrschen und zu befehlen, und abgesehen von dem lockenden politischen Vortheile seines geliebten Heimathlandes, wünschte den Krieg; der Kanzler liebte über alles fürstlichen Prunk uud das edle, alte Kurfürstenthum mit dem goldenen Mainz, mit dem weinreichen Strome soll ihm schon durch seinen verstorbenen Herrn zugesichert sein ... Krieg wünschte ferner Richelieu ... (auch) Holland aus Sorge für die Selbsterhaltung; England des

vertriebenen pfälzischen Verwandten (des s. g. Winterkönigs) wegen..., Krieg, bis zur Sättigung seines vom Großvater ererbten Hasses gegen das Kaiserhaus, wünschte Landgraf Wilhelm von Hessen, damit die Waffenentscheidung ihm die zwistige marburgische Erbschaft zuwende und das katholische Eichsfeld, die Abtei Fulda und Hirschfeld, Paderborn und andere fetten Stiftsländer in Westfalen, die ihm der Schwede zugesagt. Krieg gegen Ostreich predigte der landlose Prinz von Weimar (Bernhard), der Enkel des gestraften Johann Friedrich, um Raum für Thatendurst, Ehrgeiz, und das schöne verheißene Herzogthum Franken und noch mehr zu gewinnen; Krieg wünschten alle Obristen und Hauptleute des schwedisch-deutschen Heeres, der Beute und des lockern Kriegslebens gewohnt, vaterlandslos; in kleiner Zahl, wie die vertriebenen Herren aus Böhmen und Mähren, Feinde des Kaiserhauses, in noch geringerer, die bewußten Vertheidiger ihres Glaubens; die drängenden Gläubiger für ausstehenden Sold, für die Entschädigung ihrer auf eigene Kosten aufgebrachten Regimenter. Für den Krieg entbrannte der Anhang des gestraften Pfälzers, ferner alle die Fürstlein, Grafen und Herren der Städte in Franken, in der Wetterau, am Rheinstrom, in Schwaben, welche ihren ohnmächtigen Beistand den bedürftigen Schweden für einen Theil des eroberten Landbesitzes verkauften, oder Güter von dem mit Fremden freigebigen (Schweden) erbettelt hatten... Das Kriegsfeuer schürten vor Allen ehr-, pflichts- und vaterlandsvergessene Beamte der Stände in den oberen Kreisen, weltkundig im Solde Schwedens und von Frankreich bestochen, der wirtembergische Kanzler, Jakob Löffler, der pfalz-zweibrückische Geheimerath, Philipp Streiff, Graf Philipp Reinhard

von Solms, die badenschen, pfälzischen Minister ꝛc." Alle diese, sagt der Verfasser (I, 48) hätten die Hand nicht nach dem Oelzweige ausgerekt, wenn auch alle Jesuiten nach Merik0 ausgewandert wären, und der Kaiser die höchsten Zugeständnisse gemacht hätte.

Wäre Religionsfreiheit der Protestanten Grund des Krieges gewesen, so müßte dieser durch den Prager Frieden im Jahr 1635 sein Ende gefunden haben, welchen der Kurfürst von Sachsen sammt seinen Freunden mit dem Kaiser abgeschlossen hatte, und dem die meisten protestantischen Fürsten beitraten. Dieser Friede, der zunächst den Lutheranern, aber implicite auch den Calvinisten Religionsfreiheit gab, „ging aus redlicher, deutscher wohlthätiger Gesinnung hervor; daß er keine Wohlthat blieb, war nach göttlicher Zulassung zunächst das Werk der Politik Richelieu's und seines Dieners, des (französischen Gesandten) Grafen d'Avaur, — aber selbst in Folge des neuen Krieges wäre das starke Deutschland nicht im westfälischen Frieden unterlegen, ungeachtet der Macht Ludwig's XIII. und XIV. und Christine's (von Schweden), ungeachtet der List Richelieu's und Mazarin's und Oxenstjerna's, ungeachtet Banèr's, Torstenson's, Wrangel's, Guébriant's, Turenne's und Condé's Feldherrntugenden, hätten nicht die eigenen Söhne, in Wahn und Verblendung, in verruchtem Soldateneigennutz, die Hände gegen die eigene Mutter erhoben." (Thl. I. S. 259.)

Weiterhin geht dieselbe Wahrheit, daß nicht die protestantische Religionsfreiheit Fortführung des schrecklichen Krieges verlangte, auch daraus hervor, daß jetzt gerade die eifrigst protestantischen Fürsten auf Seite des Kaisers gegen die Reichsfeinde Frankreich und Schweden traten, und diese ihre

eigenen Glaubensgenossen, wenn sie Unterthanen von Fürsten waren, die auf der entgegengesetzten politischen Seite standen, grausam mißhandelten. So ließ der schwedische Feldmarschall Banèr durch sein deutsches Heer die unschuldigen protestantischen Unterthanen des Kurfürsten von Sachsen, weil dieser mit dem Kaiser Frieden geschlossen hatte, mit „scheußlicher Grausamkeit" behandeln, während lutherische Prediger die Mißhandelten gegen ihren Landesherrn aufwiegelten (Thl. I. S. 344 und Thl. II. S. 168). Nicht minder hauste das schwedisch-deutsche Heer „mit barbarischer Wuth im altprotestantischen Lande" des Landgrafen von Darmstadt (Thl. I. S. 353); „Meißen aber vergaß über den Greueln, welche die Glaubensgenossen ihm zufügten, das Andenken der Unmenschlichkeit des Ziska und seiner Horden" (Thl. II. S. 11). Der Grausamkeiten, welche die Protestanten gegen Katholiken ausübten, wollen wir dabei gar nicht gedenken. Vgl. Thl. I. S. 168. 170. 172. Thl. II. S. 170. 190. 192. 203. 245. 246. 316. Die Greuel waren so groß, daß der schwedische Staatsmann Adler Salvius offen bekannte, er fürchte Gottes Strafgericht hierüber: vereor, ne punitis aliis Deus tandem nos ipse punire decreverit ob enormia scelera et probra plus quam barbara, quae hoc bello impune committantur. Thl. II. S. 316.

Wäre es den Feinden des Kaisers wirklich ehrlich um Religionsfreiheit zu thun gewesen, so hätten doch die Lutheraner sie auch den Calvinisten und Katholiken einräumen müssen. Aber die Geschichte zeigt, daß jene mit einer Engherzigkeit, wie man sie nicht bei Ferdinand II., und seinen Jesuiten und Kapuzinern finden konnte, sowohl den Gliedern der alten Kirche als den Anhängern der Schweizerreformation

die Religionsfreiheit verweigerten. „Von der Duldung verschiedener Bekenntnisse," sagt Barthold (I, 258), „waren damals die eifrigsten Lutherischen noch weiter entfernt als die Kaiserlichen; sie gingen von der Ueberzeugung aus, ihre Lehre sei die allein christliche; sie verabscheuten die Duldung der Katholiken als ein Todesverbrechen, ... während sie, die Unduldsamsten, den Kaiser nöthigen wollten, Gewissensfreiheit für Millionen Unterthanen (in seinen Erbstaaten) zu gestatten, die kurz vorher ihres Landesherrn Krone und Freiheit bedrohten." Thl. I. S. 258. 316 f.

Bekannt ist, daß Gustav Adolf erklärte, „er wolle lieber die Piken und Degen aller seiner Soldaten sich ins Herz stoßen lassen, als daß durch seine Waffen der calvinischen Religion ein Zuwachs entstände" Thl. II. S. 244), und daß der kursächsische Oberhofprediger Hoe, als der calvinische Friedrich von der Pfalz zum König von Böhmen gewählt wurde, an den Grafen Schlick schrieb: „O wie Schad, o wie großer Schad um so viele edle Länder, daß sie alle dem Calvinismo in den Rachen sollen gesteckt werden. Vom Occidentalischen Antichrist sich losreißen und den Orientalischen dafür bekommen, ist in Wahrheit ein schlechter Vortheil." Menzel, Thl. VI. S. 338.

Gleiche evangelisch brüderliche Gesinnungen hegten die Calvinisten ihrerseits gegen die Lutheraner, wie z. B. „die Hessen überall, wohin ihre Waffen drangen, wie im mainzischen Stifte Fritzlar, in Fulda, nicht allein die römische Kirche bedrängt, sondern als Calvinisten auch das lutherische Bekenntniß beeinträchtigt haben." Barthold, Thl. II. S. 135.

Wir könnten noch vieles Andere, das zur Berichtigung der so schmählich entstellten Geschichte jener Zeit dient, aus

dem vorliegenden Werke ausheben, aber wir müssen uns, des Raumes wegen, mit dem Angeführten begnügen, und wollen nur noch folgende Stelle mittheilen: „Bemerkenswerth ist es, daß das katholische Landvolk überall mit unüberwindlicher Ausdauer für die alte Herrschaft stritt, und nicht durch die furchtbarste Grausamkeit ihrer Feinde sich dämpfen ließ, während die Bauern in protestantischen Ländern mit Ausnahme Oberöstreichs, fast überall dem Wechsel der Dinge sich fügten, und als Landaufgebot in Wirtemberg so feige sich benahmen, daß sie von den Kanzeln namhaft gescholten wurden, und zur Schande mit einem gelben Ringe an den Kleidern bezeichnet, umhergehen mußten.“ Barthold, Thl. I. S. 172.

Bei den genannten großen Vorzügen des vorliegenden Werkes ist es nur zu bedauern, daß Styl und Sprache ungemein hart, eigenthümlich verschraubt und manchmal fast bis zur Unverständlichkeit verschränkt sind, wodurch der Leserkreis des Buches zu seinem und der Wahrheit Schaden enger werden muß.

Außer diesem Mangel sind es aber nur einige minder bedeutende Dinge, die mir aufgefallen sind. Thl. I. S. 151 ist von einer Nicoletta von Chantecroix die Rede, während diese berühmte Dame Beatrix hieß. Thl. II. S. 440 und 565 wird einer wirtembergischen Festung Aurach gedacht; es muß aber Urach heißen, welches in lateinischen Urkunden allerdings Auracum, im Munde des Volkes Aurich lautet. Das Dorf in der Nähe von Urach und Reutlingen aber, dessen II. S. 440 gedacht ist, heißt nicht Ramersbach, sondern Rommelsbach. Weiterhin heißt das bei der Belagerung Rottweils ꝛc. durch Guébriant im Jahr 1643 mehr-

mals erwähnte Städtchen nicht Mühlen, sondern Mühlheim, und die Festung S. 473 nicht Homburg, sondern Honberg. Auch scheint dem H. Verfasser nicht bekannt gewesen zu sein (Thl. II. S. 512), daß Mergentheim und Marienthal eine und dieselbe Stadt bedeuten. Aufgefallen ist mir endlich, daß Barthold die beiden trefflichen Schriften des Freiherrn von Aretin: „Bayerns auswärtige Verhältnisse seit dem Anfange des 16ten Jahrhunderts, Passau 1839" und „Geschichte des bayrischen Herzogs und Churfürsten Maximilian I. nach urkundlichen Quellen. I. B. Passau 1842" nicht gekannt zu haben scheint.

Hefele.

2.

Aurelii Prudentii Clementis Carmina. Recensuit et explicavit Theodorus Obbarius, Philos. Dr. et. AA. LL. Mag. Reg. Societ. archaeol. historic. etc. etc. socius. Tubingae, 1845. In bibliopolio Henrici Laupp. XLVIII et 324 pp. 8. maj. 3 fl.

Den Theologen und Philologen zugleich sind die Gedichte des Prudentius Clemens bekannt und interessant, denn sie nehmen wie in der Geschichte der spätern lateinischen Poesie, so auch in der alten christlichen Literatur einen bedeutenden Platz ein, und bilden insbesondere eine reichhaltige Quelle für die Kirchen- und Dogmengeschichte und die christliche Archäologie. Ja, die Bedeutsamkeit des Prudentius Clemens ist so sehr außer Zweifel, daß er allge-

mein für den vorzüglichsten und wichtigsten unter den christlichen lateinischen Dichtern alter Zeit anerkannt, von Manchen sogar mit Horaz verglichen, von dem großen Kritiker Bentley aber „der christliche Maro“ genannt wird.

Während sich aber das Urtheil über den Werth unseres Dichters so gleichförmig gestaltete, entstand eine sehr große Verschiedenheit unter den einzelnen Textesrecensionen, eine Verschiedenheit, wie sie schwerlich bei irgend einem anderen Schriftsteller in gleich hohem Grade statthat. Die Ursache dieser Erscheinung liegt nahe. Alle die zahlreichen noch vorhandenen Codices stammen höchst wahrscheinlich aus einer einzigen Quelle, aus einem Urcodex ab, welchen sein Besitzer, um das Verständniß des Dichters zu erleichtern, glossirte. Von den Abschreibern nun wurden viele dieser Glossen in den Text selbst aufgenommen, besonders an den Stellen, wo nach ihren geringen Kenntnissen des Metrums, ein Fuß des Verses oder dergleichen zu fehlen schien. So kommt es, daß sehr viele Codices des Prudentius Clemens interpolirt, und manche diese Interpolationen auch in die gedruckten Ausgaben übergegangen sind.

Den Anfang einer tüchtigen und richtigen Textescritik machte schon ums Jahr 1667 Nicolaus Heinsius, der Sohn Daniels, in der Elzevirschen Ausgabe des Prudentius, indem er sechzehn alte, nicht interpolirte Handschriften zur Grundlage nahm. Sein Text ging sofort in die Edition des Jesuiten Chamillard, in usum Delphini (v. J. 1687), sowie in mehrere andere über, aber der von ihm eingeschlagene Weg wurde in der großen, schönen und gelehrten Ausgabe von Arevalus (Rom 1788) zum Theil wieder verlassen, indem Letzterer das Alter mancher seiner Codices überschätzte und

sogar geringeren Handschriften folgte, wenn ihre Leseart der gewöhnlichen Art, sich auszudrücken, näher kam. Bei aller Vortrefflichkeit und Gelehrsamkeit der historischen und exegetischen Noten dieser Ausgabe blieb demnach gerade für den Text des Dichters noch manches zu thun übrig, aber sechzig Jahre vergingen, ohne daß Jemand Hand an dieses Geschäft legte. Endlich hat sich Herr Dr. Obbarius d. j. zu einer neuen Ausgabe des Prudentius entschlossen, und dabei außer dem von den frühern Ausgaben mitgetheilten kritischen Apparat noch fünf weitere Handschriften, namentlich einen alten, sehr guten Wolfenbüttler Codex, von dem er auch ein Facsimile gibt, benützt. Ein zweites Facsimile ist von einem zweiten, aber etwas jüngern Wolfenbüttler Codex mitgetheilt.

Neben der Textesberichtigung bilden die gelehrten ungefähr 50 Seiten umfassenden Prolegomena ein wahres Verdienst des Herausgebers, der darin unter Anderm auch die Lebensgeschichte des Prudentius Clemens neu untersucht hat. Die große, durch das ganze Buch sichtbare Genauigkeit und philologische ἀκρίβεια, welche sich selbst ad minutias erstreckt, begegnet uns auch hier, gleich bei der Untersuchung, ob Prudentius Clemens nicht auch den Beinamen Marcus gehabt habe. Weiter zeigt Herr Obbarius eben so richtig als ausführlich, daß die gewöhnliche Meinung, Zaragoza (Caesaraugusta) sei die Heimath unseres alten Dichters gewesen, eines sicheren Grundes entbehre. Allerdings nennt Prudentius (Peristeph. IV.) Cäsaraugusta „unsere Stadt", oder deren Bewohner „unser Volk"; allein diese Bezeichnung durch „unser" gebraucht er auch, wenn er von Calaguris (Calahorra) und Tarracon (Tarragona) spricht (Peristeph. I. 116. IV. 31. VI. 143), worauf übrigens schon Tillemont in

seinen Memoires Bd. X. p. 238 (Brüssler Ausg.) aufmerksam gemacht hat. Demnach läßt sich aus solcher Redeweise nichts Genaueres erschließen, als daß Prudentius ein Spanier gewesen sei. Zuverlässigeres wissen wir über die Zeit seiner Geburt, denn in der metrischen Präfatio zu seinen Gedichten deutet Prudentius selbst an, daß er unter dem Consul Salia geboren sei, und Obbarius versetzt dieses Consulat mit Petavius und Andern richtig ins Jahr 348 n. Ch. Nachdem er die Toga virilis angelegt hatte, besuchte Prudentius die Schulen der Rhetoren, ergab sich, wie er selbst gesteht, der lasciva protervitas und dem luxus petulans (Praef. vv. 10. 11.), wurde dann Advokat, später zweimal Statthalter einer spanischen Provinz, zuletzt durch die Gnade des Kaisers auf einen noch höheren Posten gehoben. Prudentius nennt in seiner Präfatio diesen Posten einen gradus militiae, und sagt weiter darüber aus, der Kaiser habe ihn propius stare, seiner Person näher stehen lassen und zwar ordine proximo. Ueber den Sinn dieser Stelle sind die Gelehrten uneinig, Obbarius aber erklärt sie dahin, Prudentius sei Patrizier geworden. Unter militia nämlich ist nach seiner Meinung nicht nothwendig Kriegsdienst zu verstehen, sondern dieser Ausdruck soll, wie Obbarius aus Plinius (Hist. nat. X. 33. 49) nachweisen will, auch andere hohe Aemter bedeuten. Der Beleg hiefür ist jedoch lange nicht kräftig genug, denn bei Plinius wird mit dem Ausdruck militia nicht ein Amt, sondern eine Art Befestigungsarbeit der Schwalben bezeichnet. Plinius erzählt nämlich, daß eine kleine Isisinsel im Nil jahrjährlich durch die Schwalben gegen Ueberschwemmung geschützt werde, indem diese am Ufer eine Art Wall oder Damm aufführen. Dann fährt er fort: eaque

militia illis cum anno redit semper. Es ist aber klar, daß solches Geschäft der Schwalben leichtlich mit einer militia, militärischen Befestigungsarbeit, verglichen werden konnte. Daß aber militia auch bürgerliche Ehrenstellen bedeute, folgt aus dieser Stelle keineswegs.

Das propius stare ordine proximo soll sich sofort nach der Ansicht unseres Herausgebers nicht auf die räumliche Umgebung des Kaisers, wofür es Tillemont z. B. nimmt, sondern auf die Nähe der Dignität beziehen, sofern die Patrizierwürde die nächste an der kaiserlichen war. Als irrig weist hiebei Obbarius ältere Ansichten ab, denen zufolge Prudentius ein Militäramt und das Consulat bekleidet haben soll.

Ueber die Zeit, wann Prudentius auf diese Würden verzichtete, um ausschließlich der Frömmigkeit leben zu können, äußert sich Herr Obbarius nicht genauer, ich aber füge bei, daß die gewöhnliche, auch von Bähr in seiner Geschichte der christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms S. 41 recipirte Behauptung, er habe im Jahre 405 sich von der Welt zurückgezogen, irrig ist. Als nämlich Prudentius 57 Jahre zählte, d. i. im Jahre 405 hatte er bereits seine frommen Lieder alle, oder nahezu alle gedichtet, wie aus der Präfatio erhellt. Diese Lieder dichtete er aber in seiner frommen Zurückgezogenheit, und darum muß er sich in diese vor dem Jahre 405 begeben haben. Das Jahr seines Todes ist ungewiß, aber wahrscheinlich ist er vor 413, wie auch Obbarius zeigt, gestorben.

Die unbestritten ächten Schriften des Prudentius sind a) 12 Lieder Kathemerinon (d. i. für den täglichen Gebrauch), b) die Apotheosis zum Beweise der christlichen

Trinitätslehre den Häretikern gegenüber, c) die Hamartigenia, vom Ursprung der Sünde, d) die Psychomachia, eine Schilderung des Kampfes zwischen den Tugenden und Lastern, e) die zwei Bücher gegen Symmachus, der den Paganismus vertheidigte und den Altar der Viktoria im Senatssaale wieder hergestellt wissen wollte, und f) vierzehn Lieder zu Ehren mehrerer Martyrer, Peristephanon genannt.

Von diesen unbestrittenen Werken ist das Alter der Bücher gegen Symmachus einigermaßen zweifelhaft, und H. Obbarius stellt sich mit Recht auf Seite derjenigen, welche nicht in den frühern bekannten, sondern in einem späteren minder bekannten Versuche des Symmachus die Veranlassung zur Abfassung dieser Bücher erblicken wollen. Hiernach und aus andern vom Herausgeber angegebenen Gründen gehören sie wohl ins Jahr 403, und da er sie der Präfatio zufolge auch erst in seiner Zurückgezogenheit schrieb, so ist dieß ein neuer Beweis für unsere obige Behauptung, daß Prudentius schon vor dem Jahre 405 die Welt verlassen habe.

Zweifelhaft war bisher die Aechtheit der sogenannten Diptychen des Prudentius, mit welchem Worte er seine versificirten biblischen Erzählungen bezeichnet. Schon vor Herrn Obbarius haben die meisten Kritiker und Editoren diese vertheidigt, aber er hat der bisherigen Beweisführung neue Gründe hinzugefügt, und insbesondere p. XIII. darauf aufmerksam gemacht, daß einige dem Prudentius eigenthümliche Ausdrücke und Willkührlichkeiten in der Quantität sich hier wie in den unbestritten ächten Büchern unseres Dichters finden. Daß aber in einem alten Codex das Buch einem Amoeno zugeschrieben wird, bildet keinen Einwurf hiegegen, denn leicht-

lich konnte ja Prudentius von einem Abschreiber den ehrenden Beinamen Amoenus erhalten.

Sehr beachtenswerth ist weiterhin die Untersuchung des H. Obbarius über das unserem Prudentius zugeschriebene Werk Invitatorium ad martyrium. Gennadius, meinte man bisher, schreibe dem Prudentius ein Buch mit dieser Aufschrift zu; aber unser Herausgeber hat gezeigt, daß man die Stelle des Gennadius nur richtig interpunktiren dürfe, um zu sehen, daß hier die Schrift Peristephanon wegen ihres Inhalts ein invitatorium ad martyrium genannt werde, und von keinem andern neuen Werke die Rede sei.

Haben wir bisher lauter Vorzüge der vorliegenden Ausgabe berührt, so dürfen wir dagegen jetzt auch einige tadelnde Bemerkungen nicht unterdrücken. In den Prolegomenen hat Herr Obbarius bei einzelnen Büchern des Prudentius eine Art Zusammenstellung ihres dogmenhistorischen Inhaltes gegeben, allein es ist dieß fürs Erste nicht bei allen Büchern geschehen; weiterhin aber ist das Gegebene zugleich ungenügend und aphoristisch, nicht gründlich genug, zu viel und zu wenig, ja einigemal sogar auch unrichtig. Nach p. VI. z. B. hätte Prudentius in seiner Apotheosis gelehrt, daß Vater, Sohn und heil. Geist non tres diversae personae esse possunt. Hätte Prudentius eine solche Erklärung vorausgesehen, so würde er seinem Commentator eine Stelle neben Sabellius angewiesen haben. Die bezügliche Stelle unseres Dichters (Apoth. v. 243. sq.) lautet also:

Sic tamen haec constare tria, ut ne separe ductu
Tres faciam, tribus his subsistat sed Deus unus.

Es ist klar, daß zu ne tres faciam das Wort Deos,

nicht aber personas zu subintelligiren ist, was Herr Obbarius nicht hätte übersehen sollen.

Nicht minder unzufrieden bin ich mit p. VI. Note 19. Obbarius meint, da Prudentius von Sabellius nichts anderes anführe, als daß er den Sohn geläugnet habe, so habe er wohl dessen weitere Irrthümer über die drei Weltzeitalter und die τρεῖς ἐνεργεῖαι (τρία πρόσωπα) nicht gekannt. Allein bei einer genaueren Einsicht in das System des Sabellius verschwindet diese Vermuthung oder dieser Verdacht; denn was Prudentius dem Sabellius vorwirft, ist in der That gerade ein integrirender, für den Dichter eben wichtiger Theil der ganzen falschen Trinitätslehre jenes Ketzers.

Nicht einverstanden bin ich weiter mit der Vermuthung (p. V. Note 14), als ob die Verse der Apotheose 1—176 auch auf die Priszillianisten bezogen werden dürfen, denn sie gehen offenbar auf die Patripassianer.

Hat Herr Obbarius schon bei seiner Ausgabe des Boëthius das Lob der Billigkeit und Mässigung im Urtheile über andere Ansichten erhalten; so verdient er es auch in dieser Schrift, nur gegen den verdienten römischen Herausgeber des Prudentius, Arevalus, scheint er mir zu sehr eingenommen zu sein. Im sechsten Gedicht der Kathemerinen z. B. wird der Christ an die Taufe erinnert, und dann beigefügt: (memento) te chrismate innovatum. Richtig bezieht dies Herr Obbarius auf die Firmung, aber er fügt bei: Arevalus lese statt innovatum das Wort innotatum, und es sei darum nicht einzusehen, wie er die Stelle deßungeachtet auch auf die Firmung beziehen könne. Allein meiner Meinung nach hat Arevalus nicht so sehr Unrecht. Innovatus hat zwar mehr kritische Autoritäten für sich, als innotatus, allein man mag die

eine oder die andere Leseart annehmen, „durch das Chrisma erneuert“ oder „mit dem Chrisma bezeichnet“ lesen, immerhin kann die Stelle mit gleichem Rechte auf die Firmung bezogen werden.

Ein Mangel ist es endlich, daß sich der Index nur über die Prolegomena und Anmerkungen, nicht auch über den Text selbst erstreckt.

Druck und Ausstattung sind recht brav, und der rüstige Fleiß des sehr gelehrten Herausgebers lassen uns noch manche ähnliche Arbeiten hoffen.

Hefele.

3.

Medaillen auf berühmte und ausgezeichnete Männer des östreichischen Kaiserstaats, vom XVI. bis zum XIX. Jahrhunderte. In treuen Abbildungen, mit biographisch-historischen Notizen von Joseph Bergmann, erstem Custos am k. k. Münz- und Antiken-Cabinete und der k. k. Ambraser Sammlung ꝛc. Erster Band. Wien, bei Tendler. 1844. 304 S. in Quart nebst 14 Kupfertafeln. Pr. 12 fl. 15 kr.

Der Name des H. Bergmann hat in der gelehrten Welt einen so guten Klang, daß man von ihm nur ein durch umfassende Erudition und große Genauigkeit ausgezeichnetes Werk erwarten kann, und darum haben wir gleich beim Erscheinen des vorliegenden Buches mit Begierde darnach gegriffen. Die Ausbeute, welche wir für die Disciplin der Kirchengeschichte daraus zu ziehen vermochten, ist

nicht unbeträchtlich, denn außer vielen berühmten und um Oestreich hochverdienten Laien sind es auch ziemlich viele hohe und in weiten Kreisen einflußreiche Kirchenfürsten, deren Biographie und Abbildung uns hier mitgetheilt wird. Fast alle diese Kirchenmänner gehörten der sogenannten Reformationszeit an, und die meisten von ihnen haben auf Erhaltung der alten, heiligen, Kirche in Oestreich großen Einfluß geübt.

Zu diesen Männern gehört vor Allen Bernhard von Cles, Cardinal und Bischof von Trient, unstreitig der größte Fürst, den das ehemalige Hochstift Trient gehabt hat, und einer der ausgezeichnetsten Männer seiner Zeit. Vom Jahre 1518 an hatte er als oberster Kanzler Ferdinand's und Präsident des geheimen Rathes fast an allen wegen der Reformation gehaltenen Reichstagen Antheil, namentlich an dem Augsburger vom Jahre 1530, und wirkte sehr thätig für Berufung eines allgemeinen Concils, starb jedoch schon 1539, bevor ein solches zu Stande kommen konnte.

Sein Nachfolger war der berühmte Christoph Freiherr von Madruzzo, seit 1543 Cardinal, eines der energischesten Mitglieder des Trienter Concils. Er eröffnete die Reihe der hohen Prälaten aus dem Hause Madruzzo und war die hauptsächlichste Ursache, daß das allgemeine Concil gerade in seiner Bischofsstadt Trient abgehalten wurde. Als aber dasselbe nach Bologna verlegt worden war, da wirkte Madruzzo als kaiserlicher Botschafter in Rom wieder mit aller Energie für die Rückversetzung der Synode nach Trient. Gegen die Synodalbischöfe zeigte er stets die größte Gastfreundlichkeit und viele vorbereitende Sitzungen und außerordentliche Versammlungen wurden in seinem Schlosse ge-

halten. Dagegen bestand zwischen ihm und dem päbstlichen Legaten del Monte nicht das beste Einvernehmen, unter Anderem deßhalb, weil Madruzzo den Laien das Bibellesen freigeben wollte. Deßwegen widersetzte er sich aus allen Kräften, aber vergeblich, der Wahl des genannten Legaten zum Pabste (als Julius III.). Später resignirte er auf sein Bisthum Trient zu Gunsten seines Neffen und lebte meistens zu Rom. Er war glaubenseifrig und wohlthätig, zugleich sehr streng in seinen Ansichten über Kirchenzucht, und wurde darum der Cato des Cardinalcollegiums genannt. Starb 1578.

Ihm folgten nach einander im fürstlichen Bisthum Trient zwei Verwandte, Johann Ludwig und Carl Gaudenz von Madruzzo, beide Cardinäle. Der Erstere war ein eifriger Bischof, gründete ein Seminar, hielt Synoden und Visitationen, und führte die vom Tridentinum verlangten Verbesserungen mit Eifer und Treue in seiner Diöcese durch. Starb 1600. Der Andere war besonders ein tüchtiger und erleuchteter Landesfürst, gab gute Gesetze, die „Carolina", beschränkte die Tortur und gründete eine gelehrte Akademie zu Trient. Starb 1629.

Früher, als alle die Genannten, lebte und wirkte der große Primas und Kanzler von Ungarn, Thomas Bakács von Erdöd, Cardinal Erzbischof von Gran, und Titularpatriarch von Constantinopel, gest. 1521. Er war der Sohn eines Bauern aus Erdöd, wurde als Priester Sekretär des Bischofs Gabriel Rangonius von Erlau, zog durch seine Talente bald die Aufmerksamkeit des großen Ungarnkönigs Matthias Corvinus auf sich, ward jetzt zu Staatsgeschäften gebraucht und stieg nun von Stelle zu Stelle. Er war ein Zeitgenosse des Ximenes und genoß wie dieser das besondere

Vertrauen der Päbste Julius II. und Leo X., von denen Letzterer ihn zum Legaten für Ungarn, Böhmen und Polen ernannte. Ueberdieß hat Bakács dem fünften allgemeinen Lateranconcil beigewohnt und die Leichenfeierlichkeiten für den während desselben verstorbenen Pabst Julius II. abgehalten. Um die Türken zu bekriegen, brachte er nach dem Wunsche des Pabstes Leo eine Armee von 40,000 Mann zusammen, die Kuruczen, aber statt gegen den Erbfeind des christlichen Namens zu ziehen, plünderten und verwüsteten diese jetzt ihr eigenes Vaterland und verursachten so einen der schrecklichsten und grausamsten Bürgerkriege, welche die Welt je gesehen hat. Uebrigens hat Bakács große Verdienste um Staat und Kirche, und mehrere Briefe Leo's X. sind voll seines Lobes.

Außer diesen Männern führt uns H. Bergmann noch sehr viele andere vor Augen, welche aber, weil meistens Staatsmänner, Feldherrn, z. B. die Freundsberge, oder Künstler, mehr der politischen als der Kirchengeschichte angehören, und darum von uns nicht einzeln erwähnt werden können.

Hefele.

4.

Histoire de la vie, des écrits et des doctrines de Martin Luther, par M. Audin, ed. II. Paris 1841. 2 Vol. **Geschichte des Lebens, der Lehren und Schriften Dr. Martin Luthers, von J. M. Audin. Nach der zweiten Ausgabe des französischen Originals übersetzt, mit einer Vorrede von Dr. Karl Egger, Domdechant und bischöfl. Offizial in Augsburg. 2 Bde. Augsburg. Verlag der Math. Rieger'schen Buchhandlung.** 1843. Preis 3 fl. 36 kr. — Histoire de la vie, des ouvrages et des doctrines de Calvin par M. Audin, Auteur de l'histoire de Luther. Paris 1841. 2 Vol. **Geschichte des Lebens, der Lehren und Schriften Calvin's von J. M. Audin. Nach der zweiten Ausgabe des französischen Originals übersetzt, mit einer Vorrede von Dr. Karl Egger.** Pr. 3 fl. 36.

Es ist ein erfreuliches Zeichen des Geistes unserer Zeit, daß derselbe, nachdem er sich lange auf dem Pfade des Skepticismus, Subjectivismus und Indifferentismus verirrt hatte, sich immer mehr und mehr wieder dem Gebiete des Positiven zubewegt, um aus demselben, frei und ledig von den Banden eines unfruchtbaren Nihilismus, seine Triebkraft zu ziehen zu neuen großartigeren Schöpfungen in der Wissenschaft und Kunst, sowie im Leben. Daher die Erscheinung, daß gegenwärtig die Bearbeitung der Geschichte, welche in den verflossenen 50 Jahren im Ganzen genommen auffallend vernachläßigt worden war, allmählig wieder mehr in den Vordergrund tritt und die ihr gebührende Stelle im Organismus der Wissenschaften wieder einzunehmen beginnt. Und in der

That ist auch kein wahrer Fortschritt sowohl überhaupt, als insbesondere für unsere Zeit denkbar ohne Zurückgehen auf die alte Bahn der Tradition und Geschichte, um so einerseits den leichtsinnig und gewaltsam abgerissenen Faden, durch welchen die Vergangenheit mit der Gegenwart zusammenhängt, wieder anzuknüpfen, andrerseits aber auch die reichhaltigen Schätze zu entheben, welche der rastlos arbeitende Menschengeist in ihr als seiner großen Rüstkammer niedergelegt hat. Freilich ist das Buch der Geschichte ein versiegeltes Buch, und nicht Jedem ist es gestattet, die Siegel zu lösen und wenn es auch einzelnen Glücklichen vergönnt ist, mit gleichem Geiste den gleichen Geist zu erfassen, so wird doch erst nach längerem Ringen und Kämpfen der so vielfach in sich gespaltene und zerrissene Geist in der Vergangenheit Ruhe und Versöhnung finden, und nur langsam wird das schwere Werk der geistigen Wiedergeburt vor sich gehen. Aus diesem Grunde werden nun auch, wenn gleich unsere Zeit sich unzweifelhaft wieder zu dem Positiven hinzubewegt, die Folgen dieses geistigen Umschwungs nicht sogleich so unmittelbar und offen hervortreten, sondern es wird noch längere Zeit eine Fluctuation zwischen Position und Negation bemerklich sein. Denn wenn gleich die Macht der Position und Objectivität im Leben sich immer mehr Bahn bricht, und in der Wissenschaft, welche der Reflex des Lebens zu sein pflegt, in immer höherem Grade sich geltend macht, so ist doch auch auf der andern Seite vermöge des innigen Verhältnisses der Objectivität zu dem in sie eindringenden Menschengeiste die Aufnahme der Geschichte und des Positiven wieder von der Subjectivität, und zwar gegenwärtig von der mehr oder weniger krankhaften und irregeleiteten abhängig. Es kann daher auch

gar nicht anders sein, als daß eine und dieselbe Persönlichkeit, ein und dasselbe Factum, das der Geschichte anheimgefallen ist, noch immer eine so verschiedenartige Beurtheilung und Würdigung findet. Dieß findet besonders Statt bei der Auffassung und Würdigung solcher Begebenheiten und Persönlichkeiten, deren Folgen und deren Wirksamkeit bis in die Gegenwart hineingreifen, insofern der Standpunkt den Einer in der Gegenwart einnimmt, gewöhnlich auch der Maßstab ist für jene Ursache, durch welche eben diese Gegenwart herbeigeführt wurde. Blicken wir nun aber hin auf die Ursachen, durch welche der Zustand der gegenwärtigen Ordnung und Unordnung im Leben und auch in der Wissenschaft herbeigeführt wurde, so liegen dieselben hauptsächlich in den Bewegungen, Bestrebungen und Errungenschaften jener Zeit, welche man die Zeit der Reformation zu benennen beliebt hat. In jener Zeit nämlich wurden die Principien festgestellt, welche sich nun in einem Verlaufe von drei Jahrhunderten zu den verschiedenartigen Gestaltungen, die wir in der Gegenwart bemerken, herausentwickelten. Es ist daher auch eine Darstellung der Geschichte jener Zeit von dem größten Interesse, und es fühlen sich der Geschichtsforscher, sowie der Theologe zu ihr hingezogen und versucht, derselben ihre Kräfte zu weihen, um in ihr den Schlüssel zu finden zu Lösung der Probleme, welche die göttliche Vorsehung der Gegenwart gestellt hat. Aber auch der Laie, welcher an den geistigen Bewegungen unserer Zeit Theil nehmen will, sieht sich veranlaßt, sich mit jener Epoche der Geschichte, welche wir so eben genannt haben, vertraut zu machen, und in dem Grade, als unsere Zeit die Resultate der Wissenschaft zu einem Gemeingute der Gebildeten zu machen bestrebt ist, auch

von den Ergebnissen der historischen Forschung sich in Kenntniß zu setzen.

Aus diesem Grunde nun sind die literarischen Erscheinungen aus dem Gebiete der Geschichte der sog. Reformation von großer Wichtigkeit für die Gegenwart und mag auch der Grundton, der in derselben herrscht, oft verschieden sein, so können sie dennoch von großem Nutzen sein, insofern gerade die verschiedene Auffassungsweise der verschiedenen Schriftsteller, wenn nur die Forschung nicht den Stempel offenbarer Befangenheit und unredlicher Partheilichkeit an sich trägt, dazu beitragen kann, denselben Gegenstand gründlicher und allseitiger und nach immer mehreren Beziehungen zu erforschen, darzustellen und zu erfassen.

Zu den interessanten literarischen Erscheinungen nun aber auf dem genannten Gebiete gehören die oben angeführten Schriften des Herrn J. M. Audin, welche wir in den folgenden Blättern einer Beurtheilung unterwerfen wollen. Interessant nannten wir dieselben, sowohl wegen des geschichtlichen bearbeiteten Stoffes, da gerade die beiden Häupter und kräftigsten Organe der kirchlich-revolutionären Bewegungen jener Zeit der Gegenstand der Darstellung sind, als auch wegen der Art und Weise der Bearbeitung. Dieses Interesse aber wird noch erhöht, wenn wir berücksichtigen, daß ein Franzose der Verfasser dieser Werke ist, und wir sind gespannt, wie derselbe von seinem nationalen Standpunkte aus das große Drama der sächsischen Kirchenumwälzung, das auf deutschem Boden vor sich geht, und dessen Hauptheld ein, wie man sagt, so deutscher Charakter ist, beurtheilen und darstellen werde, und wie er auf der andern Seite das Bild der kirchlichen Revolution in Frankreich und Helvetien, vor

unsern Augen aufrollen werde. Auch haben wir keine flüchtige Arbeit eines leichtfertigen Franzosen zu erwarten, wie wir Deutsche uns die Geschichtswerke unserer überrheinischen Nachbarn gewöhnlich vorstellen, sondern das Resultat langwieriger, ernster und gründlicher Studien. „Es gibt weder in unserer noch in Luthers Schule einen Schriftsteller, dessen Arbeiten wir nicht sorgfältig studirt haben, wenn auch sein Antheil an diesen Streitigkeiten noch so gering gewesen sein sollte. Um ein richtiges Urtheil über den Reformator zu fällen, besuchten wir nach einander all die großen Leichenstätten, in welchen die in Asche zerfallenen Leiber der Reformirten und Katholiken nebeneinander schlafen. Wir durchsuchten die Bibliotheken in Mainz, Erfurt, Cöln, Straßburg Lyon, Florenz, und insbesondere jene des Vatikans, wo so viele Schätze begraben liegen: Diamante, mit welchen drei gleichzeitige Schriftsteller, die alle der Reform angehören, ihre literarischen Kronen schmückten. Ranke in seiner Geschichte der Päpste, Raumer in seinen Jahrbüchern des Hauses Hohenstaufen, und Adolph Menzel in seiner deutschen Geschichte von Luther bis auf unsere Tage: edle, aller Bewunderung würdige Männer, welche glaubten, die Zeit sei gekommen, in welcher der Sectengeist der Wahrheit nicht zu widerstehen vermöge." Geschichte Luther's S. VII. cf. Gesch. Calvin's S. XIX. —

Der Geschichte Luther's geht eine Einleitung voran, in deren erstem Theile der Schauplatz, auf welchen der Leser geführt werden soll, in kurzen Umrissen gezeichnet wird, während der 2. Theil vom „Zweifel oder von dem Protestantismus im Zeitalter Luther's" handelt, indem er uns den reichhaltigen revolutionären Zündstoff aufdeckt, der in jener Zeit

aufgehäuft lag und nur noch der kühnen Hand wartete, welche die Brandfackel in denselben werfen sollte. „Denn die Reform war," wie der Herr Verfasser mit Recht bemerkt, „nicht das Werk eines Zufalls, wie man geglaubt hat; sie war im Gegentheil das Ergebniß fortschreitender Jahrhunderte. Luther sollte vollenden, was der Rationalismus so lange vergeblich zu erreichen suchte. Er hauchte, wie Elisäus auf eine Leiche; wenn aber der Lebensfunke nicht vorhanden gewesen wäre, hätte er es nicht vermocht, ihn wieder zu entzünden; ohne ein Wunder hätte er nicht zur Leiche sagen können: Stehe auf und geh!" XII.

Das erste Kapitel des ersten Bandes gibt uns eine anziehende Schilderung der Jugendjahre Luther's, und führt uns bis an den Zeitpunkt, wo Luther im Kloster zu Erfurt das Ordensgelübde ablegte und die Priesterweihe empfing. Der Hr. Verfasser macht uns am Schlusse des Kapitels darauf aufmerksam, daß Luther schon damals (wie während seines ganzen Lebens) durch Zweifel und Schwermuth des Geistes sei beunruhigt und geplagt worden. Im zweiten Kapitel sehen wir den jungen Mönch nach Rom reisen, aber unbefriedigt durch die heitere Kunst- und Lebensanschauung der Italiener wieder nach Sachsen zurückkehren. Im folgenden Hauptstück werden wir nach Wittenberg versetzt, wo im Jahre 1502 von dem Churfürsten von Sachsen eine Universität gegründet worden war, und wohin Luther durch Verwendung des Generalvikars Staupitz als Lehrer der Philosophie berufen wurde. Diese Berufung Luther's fällt in's Jahr 1508, seine Reise nach Rom in's Jahr 1510. Nach der Darstellung unsers Geschichtschreibers müßte man auf die Vermuthung geführt werden, die Berufung Luther's nach

Wittenberg habe erst nach seiner Rückkehr aus Rom Statt gefunden. Auf jeden Fall läßt der Hr. Verfasser den Leser hierüber sehr im Unklaren. Das 4. und 6. Hauptstück handeln von dem Ablaßverkaufe Tetzel's und von der Opposition Luther's gegen denselben. Ob Tetzels Charakter so unbescholten gewesen sei, als er hier dargestellt wird, wollen wir dahin gestellt sein lassen. Interessant ist das 8. Kapitel mit der Ueberschrift „Ulrich von Hutten." Hier wird der Kampf des Humanismus, besonders Ulrich's von Hutten und seiner Geistesgenossen, gegen die alte Schule, welche in Aristoteles, in der Scholastik und in dem Mönchsthume repräsentirt war, auf eine anziehende Weise geschildert. Wir sehen hier, wie die neueintretende antikirchliche Bewegung Alles aufbot, um das Mönchthum in den Augen der Welt lächerlich und verächtlich zu machen, und wie die Mönche, anstatt die verrosteten, jedenfalls aber schwerfälligen und gegen eine so muthwillige und leichtfertige Schaar von Plänklern nicht anwendbaren Waffen abzulegen und durch Eingehen in die geistigen Bewegungen ihrer Zeit mit gleichen oder wenigstens ähnlichen Waffen zu kämpfen, ihren Feinden großentheils das Feld räumten und in der öffentlichen Meinung ihrer Zeit immer tiefer herabsanken. Der Hr. Verfasser theilt uns in demselben Kapitel außerdem einige Bruchstücke aus den „epistolae obscurorum virorum" von Ulrich von Hutten mit, und gibt uns eine Kritik dieses schändlichen Machwerks. Diese Bruchstücke selbst wagte der Herr Verfasser nicht zu übersetzen, „um keusche Ohren nicht zu beleidigen." Und in der That herrscht in denselben ein so boshafter, unflätiger Cynismus, wie er sich nur irgend denken läßt. Im 9. Kapitel erhalten wir eine Schilderung der drei deutschen Vorkämpfer

des Katholicismus jener Zeit: Eck, Emser und Prierias, würdiger, sehr gelehrter, ihrer Kirche treu anhängender Männer, deren Namen lange genug durch die Schmähungen der Feinde der Kirche sind entehrt worden. In den zwei folgenden Hauptstücken werden die ersten Maaßregeln beschrieben, welche kirchlicher Seits gegen die Neuerung ergriffen wurden, als der Streit aus dem engen Kreise der damals gewöhnlichen Mönchszänkereien in die Oeffentlichkeit herausgetreten war und vielfachen Anklang gefunden hatte. Der alte, Ruhe und Friede liebende Kaiser Maximilian giebt dem Papste zuerst Nachricht von den Bewegungen, welche von Wittenberg ausgehen, und macht ihn aufmerksam auf die Gefahren, welche unter den damaligen Umständen für die Ruhe und Wohlfahrt der Kirche aus denselben entspringen könnten. Luther wird nach Rom, dann aber auf Verwendung seines Gönners, des Churfürsten von Sachsen, nach Augsburg vor den berühmten Cardinal und päpstlichen Legaten, Cajetan, geladen, um sich daselbst zu verantworten und zu widerrufen. Das 11te Kapitel trägt die Ueberschrift: „das deutsche Volk. Miltitz", und der Herr Verfasser schildert in demselben den regen Antheil des Volkes an den neuen Meinungen, übrigens, wie uns scheint, mit allzu lebhaften Farben.

Nicht ganz können wir weiter mit dem Verfasser in einem anderen Punkte übereinstimmen. Derselbe schildert uns nämlich die Kaiserwahl Karls V., und führt uns in die Reichstagssitzung zu Frankfurt (I, 119). „Die Kirche giebt uns," sagt er dabei, „ein erhabenes Schauspiel, indem sie uns zeigt, wie der Katholicismus, wenn er die Dogmen des Glaubens unter den einen seiner Flügel nimmt, den andern über die Freiheiten der Völker ausbreitet." Nun werden die Vor-

schläge des Churfürsten von Mainz zu Gunsten Karls V. und des Churfürsten von Trier zu Gunsten Franz I. von Frankreich angeführt. Weiter unten aber (121 f.) wird der Schluß gezogen: „Hatten wir nicht vollkommen Recht, wenn wir sagten, es sei ein erhabenes Schauspiel gewesen, welches eine Versammlung katholischer Kirchenfürsten gab, die mit so lebhafter Thätigkeit die Rechte und Freiheiten einer Nation zur Bedingung setzen, ehe sie einem Fürsten die Krone reichen, den sie erwählen sollen? Wenn man daher behauptet, die Reformation habe den ersten Aufruf zu Gunsten der bürgerlichen Freiheit erhoben, muß man die Geschichte nicht gelesen oder die Augen absichtlich vor ihrem Zeugniß verschlossen haben. So oft die Menschheit bedroht ist, Ansprüche zu verlieren, die ihr vom Himmel gegeben sind, steht der Katholicismus auf, um zu Gunsten ihrer Rechte zu kämpfen, sie zu vertheidigen gegen die Eingriffe der Gewalt, die Rechtsansprüche, welche in Vergessenheit gerathen sind, wieder zu beleben, sie an's Licht zu ziehen und im Falle der Noth sie zu vertheidigen, wenn man es wagte, Hand anzulegen; es sei Fürst oder Volk." Alle diese Räsonnements sind schön zu lesen; sie sind auch im Allgemeinen vollkommen wahr, aber auf den gegebenen Fall sind sie nicht in allweg anzuwenden, und erfreuen sich daher auch nicht durchaus der historischen Wahrheit. Denn was die damaligen geistlichen Churfürsten betrifft, so weiß man sehr wohl, daß die Flügel, welche sie über die Dogmen des Glaubens und über die Freiheiten der Völker ausgebreitet haben, nicht sehr stark gewesen sind, und daß überhaupt die deutsche Kirche den geistlichen Churfürsten im Ganzen genommen nicht gerade am meisten zu verdanken hatte. Es sind daher auch die Worte der Churfürsten, welche

sie in der Reichstagssitzung zu Frankfurt sprachen, nicht so hoch anzuschlagen, wenn sie auch noch so schön lauten. Wenn ferner der Herr Verfasser bemerkt (I, 119): „Die damals über einen der herrlichsten Throne der Welt zu verfügen hatten, waren: Albrecht von Brandenburg, Erzbischof von Mainz; Hermann von Wied, Erzbischof von Cöln, und Richard von Greifenclau, Erzbischof von Trier," so ist auch hier nicht zu vergessen, daß damals auch die weltlichen Churfürsten, und zwar besonders Ludwig von der Pfalz und Friedrich von Sachsen ein bedeutendes Gewicht hatten, und daß sie auch ihren Einfluß geltend zu machen suchten. — Was die Schilderung der Thätigkeit Luther's betrifft, so scheint uns der Herr Verfasser schon im Anfange zu viel Planmäßiges in dieselbe zu legen. Wir sind der Ansicht, daß man das Hauptgewicht darauf legen müsse, daß Luther durch die Umstände und durch die damaligen Zeitverhältnisse fortgerissen wurde, obgleich er allerdings ein Geist war, der bei seiner überwiegend starken Subjectivität sich immer wieder bei allem Wechsel der äußeren Verhältnisse und selbst in dem rasch fortfließenden Strome der Bewegungen zu fassen wußte, und wir glauben, daß besonders hierin der Grund der vielen Widersprüche in seiner Lehre und in seinem Benehmen zu suchen sei. — Besonders gut gelungen ist übrigens in diesem Hauptstücke die Schilderung der Sendung, der Negotiation und des Characters des päpstlichen Kammerherrn, Karl von Miltitz. — Das zwölfte Kapitel schildert die Disputation zu Leipzig. In den folgenden Hauptstücken werden die immer weiter fortschreitenden Neuerungen des Reformators beschrieben, auch werden mehrere gut ausgewählte Bruchstücke aus

den damals erschienenen Schriften Luther's mitgetheilt und in der Originalsprache gegeben. —

Das sechszehnte Kapitel handelt von dem Papste Leo X., und es wird in demselben der Einfluß geschildert, „welchen dieser Papst auf Bildung, Kunst, Wissenschaft und Gesinnung in Italien ausübte." Die Reform rühmte sich lange Zeit des Verdienstes, die Wissenschaft aus dem Grabe, in welchem sie während des Mittelalters geschlummert, wieder heraufbeschworen zu haben. Nach der Darstellung ihrer Schriftsteller lag zur Zeit Luther's die geistige Welt in Finsterniß und Todesschatten, bis der Stern von Wittenberg am sächsischen Horizonte aufgieng und Licht in die Finsternisse brachte und das Chaos ordnete; während der Wahrheit gemäß selbst nach dem Urtheile vorurtheilsfreier Protestanten, wie A. Menzels, behauptet werden muß, daß der Fortschritt der damals so schön aufblühenden Wissenschaften im Ganzen genommen durch die revolutionären Bewegungen jener Zeit bedeutend aufgehalten und gehemmt worden sei. Der Herr Verfasser giebt uns nun in dem genannten Hauptstücke eine glänzende Schilderung der damaligen Blüthe der Künste und Wissenschaften in Rom, deren großartiger und liberaler Mäcen Leo X. war. In dieser Beziehung bildet dieser Abschnitt in dem Werke des Herrn Verfassers eine vortreffliche Widerlegung der Einwürfe und Vorwürfe jener Protestanten, welche der Kirche der damaligen Zeit Obscurantismus zur Last legen. Dessen ungeachtet hat jedoch das Bild, das uns der Herr Verfasser von Leo X. entworfen hat, eine bedeutende Schattenseite; denn der genannte Papst erscheint hier als nichts anderes, denn als ein bloßer Beschützer der Künste und Wissenschaften, als ein echter Medicäer, dessen Thätigkeit

im persönlichen Umgange und im schriftlichen Verkehre mit den berühmtesten Künstlern und Gelehrten seiner Zeit und in der Beschäftigung mit den Wissenschaften, sowie mit der Anlegung von Bauwerken aufgeht. Der Herr Verfasser hat uns auch nicht einen Beweis von seiner Hirtenthätigkeit als Oberhaupt der Kirche gegeben. Freilich wäre es ihm unmöglich gewesen, den Papst auch in dieser Beziehung hochzustellen, da derselbe sich viel zu wenig um die kirchlichen Angelegenheiten bekümmerte. Mit Unrecht tadelt derselbe daher den Geschichtschreiber Pallavicini, wenn er von demselben sagt (I, 190): „Lassen wir Pallavicini mit seinem puritanischen Eifer die Anklage äußern, Leo X. habe Schriftsteller in das Heiligthum eingeführt, denen die Mythen der Griechen näher gelegen seien, als die Lehre der Väter. Er hat das Wesen dieses Papstes nicht genug erforscht." Allein der ganze Abschnitt über Leo X. ist eine Bestätigung des Urtheils des genannten Cardinals.

Gelungen ist ferner die Schilderung des päpstlichen Legaten Aleander und seiner Thätigkeit in Deutschland auf dem Reichstage zu Worms (Kap. 17), und wir machen hier besonders auf die von demselben in Worms gehaltene herrliche Rede aufmerksam, welche Pallavicini in seine Geschichte des Trienter Concils aufgenommen hat, und von welcher uns der Herr Verfasser einige Bruchstücke mitgetheilt hat. Wie trefflich widerlegt der Legat in derselben z. B. nicht diejenigen, welche behaupten, der Papst habe sich den Primat widerrechtlich angeeignet! (I, 227.)

Sehr anziehend sind die folgenden Kapitel: „Luther in Worms," (Kap. 19), „die Wartburg" (Kap. 20), „die Conferenz mit dem Teufel," welcher eine so dumme Rolle spielte

(Kap. 21). Auch die reformatorische Thätigkeit der von Luther sogenannten Schwarmgeister, welche während des Aufenthalts des Hauptreformators auf seinem Pathmos, das Lösungswort der freien Forschung, welches Luther verkündet hatte, begierig aufgefaßt und wohl in ihrem Herzen erwogen hatten, und nun auf eigene Faust hin zu reformiren anfiengen, wie sie gerade der Geist Gottes trieb, ist in einigen der folgenden Kapitel gut dargestellt. Das 25ste Kapitel bespricht die Bibelübersetzung Luther's und die Kritik derselben von Hieronymus Emser. Der Herr Verfasser erwähnt in demselben auch der gewöhnlichen Beschuldigungen der Protestanten, die Bibel sei bis zur Ankunft Luther's von den Katholiken versteckt gehalten worden. Er weist daher auf die Uebersetzungen hin, welche lange Zeit vor Luther in den verschiedenen Landessprachen erschienen waren; er unterläßt es aber auch nicht, an die Gefahr zu erinnern, „in welche das Wort Gottes geräth, wenn man es dem nächsten besten überläßt,“ indem er uns zum Beweise hiefür auf die verschiedenen, im Sinne von einander abweichenden Auslegungen, welche oft einer und derselben Bibelstelle zu Theil wurden, aufmerksam macht. In dem folgenden Kapitel wird derselbe Gegenstand fortgesetzt. Besonders interessant ist in diesem Hauptstücke ein Bruchstück aus der Schrift: „die große vita Christi“ von Pater Ludolph, welche in Augsburg im Jahre 1476 herausgegeben wurde, und welche „eine Uebersetzung und ein bewunderungswürdiger Commentar des neuen Testaments“ ist, enthaltend eine Erklärung des Anfangs des ersten Kapitels vom Evangelium des heil. Johannes. Das 27ste Kapitel mit der Aufschrift: „iter ad veritatem, der Mensch im Aufsuchen der Wahrheit,“ enthält eine sehr

anziehende Episode, nämlich den Auszug einer im Jahre 1793 in Augsburg verfaßten Schrift eines ehemaligen Protestanten, welcher nach langem Umherirren auf den Pfaden des Zweifels und Irrglaubens endlich von einem katholischen Priester in die Wahrheit eingeführt wurde. — Außerdem enthält der 1ste Band noch vier Beilagen, nämlich: „Luther's Sätze wider den Ablaß, Luther's Schreiben an Leo X., die Bulle Leo's X. und den Geleitsbrief Karl's V. für Dr. M. Luther.“ —

Das 1ste Kapitel des 2ten Bandes trägt die Ueberschrift: „Rückkehr nach Wittenberg“ und wir finden hier Luther im Kampfe mit den Schwarmgeistern, und sehen, wie er von denselben Wunder verlangt zur Beglaubigung ihrer Lehre. Das 2te Kapitel giebt uns Auszüge aus der sehr anstößigen Predigt Luther's vom Ehestande. Das 3te macht uns mit der Schrift Luther's: „wider den falschgenannten geistlichen Stand des Pabstes und der Bischöfe“ bekannt.

Von dem größten Gelehrten und Schöngeiste jener Zeit, von Erasmus, erhalten wir eine treffliche Charakteristik im folgenden Kapitel. Wir sehen hier, wie derselbe längere Zeit mit Hutten und den Humanisten gegen das Mönchsthum und die Scholastik Parthei nimmt, wie er sich aber später von der antikirchlichen Richtung immer mehr absondert, jedoch wegen der Feigheit und Unentschiedenheit seines Charakters und bei seiner rationalisirenden Geistesrichtung immer unfähiger wird, an dem geistigen Kampfe seiner Zeit Antheil zu nehmen, und daher immer mehr und mehr in der Achtung seiner Zeitgenossen sinkt, bis er am Ende von Katholiken und Protestanten geringgeschätzt den Schauplatz dieser Welt verläßt, auf welchem ihm von der Vorsehung

eine so glänzende Rolle war angewiesen worden. — Die äußerlichen Umstände waren der schnellen Ausbreitung der Neuerung sehr günstig. Die ehrliche Offenheit Hadrian's VI. die Unklugheit eines Cheregati, die Abwesenheit des Kaisers aus Deutschland, der ausbrechende Türkenkrieg, die Unentschiedenheit der Reichsstände und so vieles Andere trug dazu bei, die Plane der Neuerer zu befördern, wie dieß auch im 5ten und 6ten Kapitel gut nachgewiesen wird. Das 7te Kapitel macht uns mit einer andern wichtigen Persönlichkeit jener Zeit bekannt, mit dem Könige Heinrich VIII. von England. Wir erhalten hier eine Charakteristik und den Ideengang der Schrift Heinrich's gegen Luther, so wie ein Bruchstück aus der Gegenschrift Luther's. Auch erwähnt hier der Hr. Verf., wie billig, der spätern Umstimmung Luther's gegenüber dem Könige (II, 107). So brutal und hochfahrend er sich Anfangs gezeigt hatte, so demüthig und kriechend ist er jetzt. Allein der Herr Verf. erwähnt weder hier, noch sonst irgendwo, der Hauptursache, warum Luther später eine so devote Sprache gegen Heinrich annahm, welche darin bestand, daß er hoffte, dadurch denselben nach seinem Bruche mit Rom zu Gunsten der sächsischen Reform zu stimmen. Es ist aber bekannt, daß Heinrich Luthern mit Verachtung von sich stieß und alle Neuerung in seinem Lande, welche nicht von ihm ausgieng, schwer bestrafte. — Das 8te Kapitel beschreibt uns die schmählichen Carricaturen über das Papstthum, welche die Anhänger der Reform verbreiteten. Das 9te Kapitel handelt von dem Bauernkriege, von der Veranlassung desselben, so wie von dem Benehmen Luther's gegen die Bauern vor, während und nach dem Aufstande derselben. Mit Carlstadt, einem Reformator ganz eigener

Art, macht uns das 10te Hauptstück bekannt. Die folgenden Kapitel sind wieder mehr politischen Inhalts. Sie tragen die Ueberschrift: „Secularisation der Klöster, Heirath der Mönche (cap. 11.). Raub der geistlichen Güter (cap. 12.). Widerrechtliche Anmaßungen der weltlichen Gewalt (cap. 13.)." Das 14te Kapitel bespricht die Abschaffung des katholischen Cultus. Der Hr. Verfasser führt hier mehrere herrliche Aussprüche berühmter Protestanten (Clausen, v. Löben, Leibnitz, Feßler, Novalis ꝛc.) an, welche die Störungen beklagen, die in dem katholischen Cultus „veranlaßt wurden." Luthers Heirath wird im 16ten Kapitel erzählt, auch werden uns in demselben die Urtheile der Freunde und Feinde der Reformation über diesen Schritt mitgetheilt, während der folgende Abschnitt eine Charakteristik der Catharina von Bora und eine Schilderung der Ehestands-Freuden und Leiden des Reformators enthält. Sehr anziehend und sehr in's Einzelne gehend ist die Beschreibung des häuslichen Lebens Luther's im 18ten Kapitel. Die drei folgenden Hauptstücke enthalten Auszüge aus Luther's Tischreden: der Hr. Verfasser hat hier das Verdienst, die interessantesten und kräftigsten Stellen aus denselben ausgehoben zu haben. Da der Teufel im Leben Luther's eine so bedeutende Rolle spielte, so hat der Hr. Verf. demselben das 22te Kapitel gewidmet. Im 23ten Kapitel sehen wir Luther im Kampfe mit den Sacramentiren, welcher Kampf der Reform fast am meisten zur Unehre gereicht. Der Reichstag zu Augsburg, die Confession Melanchthon's, die Widerlegung derselben von Seite der katholischen Theologen und der Widerspruch Luther's gegen die friedliche Stimmung seines Schülers bilden den Inhalt des 24ten Hauptstücks.

Sehr interessant und wahr ist die Schilderung Melanchthon's im folgenden Abschnitte. Wir sehen hier den gelehrten, sanften und ruhigen, aber auch unselbstständigen Mann, welchen das gewöhnliche Schicksal solcher Charaktere trifft, nämlich der Verdächtigung, ja Verachtung der Entschiedenen anheimzufallen. Nur mit einer Aeußerung des Hrn. Verf. in Betreff Melanchthon's können wir nicht übereinstimmen. Derselbe sagt nämlich (II, 349): „Die Seele Melanchthon's wußte allen Versuchungen der Eitelkeit zu widerstehen. In Luther setzte er all seinen Ruhm, all seine Ehre, all seine Hochachtung; selbst die Zeit konnte ihn hierin nicht ändern. Er blieb immer der bescheidene Schüler, der aus Tübingen kam, um in Wittenberg die griechische Sprache zu lehren, und an der lutherischen Lehre hieng, wie der Vogel an der Leimruthe. Das Joch des berühmten Mannes war ihm nie lästig. Man muß gestehen, daß Luther nichts versäumte, um es ihm leicht zu machen. Mit Spalatin, Amsdorf, Jonas gab es Anstöße, Verdrießlichkeiten und sogar Drohungen. Luther trotzt ihnen: für Melanchthon hat er aber nur Liebkosungen, Lobeserhebungen, Honig und Weihrauch" u. s. f. Auch abgesehen davon, daß Melanchthon der Lehre Luther's nicht so treu und fest anhieng, als der Hr. Verf. darstellt, und daß er, sobald er Luther nicht in seiner unmittelbarsten Umgebung hatte, von der Strenge und Härte derselben abwich, wie dieß besonders aus den Verhandlungen zu Augsburg und aus seinem Benehmen nach Luther's Tode hervorgeht: ist die Behauptung Audin's, das Joch des berühmten Mannes sei ihm nie lästig gewesen, so wenig wahr, daß man aus den unzweideutigsten Aeußerungen Melanchthon's gerade das Gegentheil hievon nachweisen kann. —

Luther's Politik wird im 26ten, sein Verhältniß zu den Rechtsgelehrten im 28ten Kapitel geschildert. Eine nicht sehr heitere Scene im Drame der Reformation bildet das Wiedertäuferthum, welche der Hr. Verf. uns im 27ten Hauptstücke vorführt. Nun folgt die Darstellung der letzten Versuche des Pabstthums zur Wiederherstellung des Friedens und die Erzählung der Zusammenkunft Vergerio's mit Luther. Die von den Reformatoren sanctionirte Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen erhält ihre Würdigung im 30sten Hauptstücke. In den letzten Kapiteln endlich werden noch die letzten Lebensjahre Luther's anziehend geschildert. Luther's Lebensabend trübt sich immer mehr, seine geistige Kraft hat abgenommen, doch rafft er dieselbe noch einmal zusammen, um, da er schon einen Fuß in das Grab gesetzt hat, noch einmal all seine Galle gegen das Papstthum auszuschütten, in der Schrift: „das Papstthum zu Rom vom Teufel gestift." Interessant ist das 33te Kapitel mit der Ueberschrift: „Catharina Bora. Reliquien Luther's." Catharina war nach dem Tode des Reformators dem Elende und fast dem Hungertode Preis gegeben: nachdem die protestantischen Fürsten sich mit den Gütern der Kirche bereichert hatten, vergaßen sie gar bald derjenigen, welche ihnen dieselben in ihre Hände gespielt hatten. Ein merkwürdiges Seitenstück zu der s. g. Knochenanbeterei der Katholiken bildet die Verehrung der Reliquien Luther's. Interessant ist es zu lesen (II, 424 f.): „Lange nach Luther's Tode zeigte man in Eisleben das Bett, in welchem Luther lag, und den Tisch, an dem er arbeitete. Von fernen Orten kam man, um seine Reliquien zu berühren; jeder Verehrer Luther's nahm ein Theilchen mit sich, um Zahn- und Kopfweh damit zu heilen. Arnold (der bekannte

Verfasser der Kirchen- und Ketzerhistorie), der nach Eisleben wanderte, bemerkte: „Man weiß wol, was vor Abgötterei mit Lutheri hauß und andern solchen Dingen vor kurzer Zeit getrieben worden ist, biß es Gott zu einem sonderbaren zeugnüß verbrennen lassen. Man hat ja sonderlich von der säule darinnen viel 1000 splitter abgeschnitten, die vor zahnweh und andere Gebrechen helffen sollten, und also damit denen elenden Papisten an Abgötterey nichts nachgegeben." Christ. Junker sagt in seinem „Ehrengedächtnisse Luther's" mit dem größten Ernste von der Welt, an einem Bildnisse Luther's in Ober-Roßla sei die Stirne in dem Augenblicke, in dem sich der Prädikant über den traurigen Zustand der Lehre in Deutschland beklagt habe, mit Schweiß bedeckt worden." — Das letzte Kapitel stellt uns Luther als Schriftsteller dar. Der Herr Verfasser hat in dieser Beziehung an Luther gewürdigt, was nur immer zu würdigen war, und es ist nicht leicht möglich, seinem Urtheile Partheilichkeit zur Last zu legen. — — — —

Wohl noch wichtiger und interessanter, als die Geschichte Luther's, ist die Geschichte Calvin's, da wir bisher kein Werk besaßen, das von katholischem Standpunkte aus diesen Gegenstand so ausführlich behandelte. Der Hr. Verfasser stellte sich in diesem Werke besonders die Aufgabe, nachzuweisen, wie der Katholicismus allein die wahre Freiheit pflege und möglich mache, und daß er es war, der die Werke der wahren Kunst und Wissenschaft hervorbrachte und den Geist der Geselligkeit befruchtete.

Die Anlage dieses Werkes ist die nämliche, wie die in der Geschichte Luthers. Der Herr Verfasser beginnt mit der Schilderung der Jugendjahre Calvin's. Wie in seinem

ersten Werke hat er auch in diesem den reichhaltigen Stoff in einzelne Abschnitte oder Kapitel gruppirt, welche wiederum mehr oder weniger selbstständige Ganze bilden. Das 2. Hauptstück gibt uns eine anziehende Beschreibung der Universitäten damaliger Zeit. Zu Bourges studirte Calvin die Rechtswissenschaft gleich seinem Freunde und Schüler Theodor Beza. Der Hr. Verfasser gibt uns hier schon eine theilweise Schilderung und eine nicht uninteressante Vergleichung desselben mit Melanchthon, der eine ähnliche Stellung zu Luther einnahm. Mit den ersten literarischen Arbeiten Calvin's: einer Abhandlung über die Sanftmuth und der Psychopannychie, welche gegen die Wiedertäufer gerichtet war, werden wir in dem 4. und 5. Hauptstücke bekannt. Das 6. und 7. Kapitel führen uns an den Hof des Königs Franz I. von Frankreich. Franz erscheint hier als der Beschützer der Künste und Wissenschaften und als Gönner der Gelehrten, von denen er viele der berühmtesten um sich versammelte. Schon frühe aber suchte sich der Protestantismus auch an diesem Hofe Eingang zu verschaffen, und zwar waren es vornämlich die Hofdamen, welche durch ihre Ränke die Reformation in Frankreich einführen wollten. Die Pläne derselben waren schon weit gediehen, als sie durch die Bemühungen des Cardinals von Tournon vereitelt wurden. Das 8. Kapitel bespricht die berühmteste Schrift Calvin's, welche den Titel: „christliche Unterweisung" führt. Die drei folgenden Hauptstücke erzählen die Reformbewegungen in der Schweiz. Zwingli und Farel zerstören die alte Ordnung in Zürich und Basel; in Genf aber erleichtern die innern Zwistigkeiten und Partheikämpfe die Verbreitung der Neuerung, welche die politischen Bewegungen zu benützen

und sich in den Besitz der Gewalt zu setzen wußte. Sehr schön ist das 12. Kapitel mit der Ueberschrift: „die Schwester Johanna de Jussie.“ Wir sehen hier die rohe Gewaltthätigkeit und den Vandalismus auf der einen Seite, auf der andern Seite aber die ruhige Starkmüthigkeit und Standhaftigkeit der Schwestern der heiligen Clara in Genf, welche gegen alle Drohungen der brutalen Gewalt unerschütterlich blieben und ihrem Glauben und Gelübde getreu die Stadt und das Kloster verließen, woraus sie vertrieben worden waren. — Im Jahre 1536 kommt Calvin nach Genf, wo derselbe auf die Bitte Farel's und Viret's bleibt, um von jetzt an sich an die Spitze der Bewegung zu stellen. In den folgenden Kapiteln wird die Geschichte des Religionsgesprächs zu Lausanne, der Kampf Calvin's mit den Wiedertäufern, die Verbannung des Letztern aus Genf, seine Ankunft und Thätigkeit in Bern und Straßburg und seine Heirath erzählt. Das 20. Kapitel handelt von den Lehren Calvin's und zwar a) von der Prädestination, b) von dem freien Willen. Wir müssen übrigens gestehen, daß wir anstatt des allerdings sehr dramatisch gehaltenen Gesprächs der katholischen und protestantischen Theologaster, welches der Hr. Verfasser aus einer im Jahre 1743 in lateinischer Sprache erschienenen Schrift entnahm, lieber eine ruhige und gründliche dogmatische Würdigung der Grundlehren Calvin's gewünscht hätten. Im 22. Kapitel werden die verschiedenen Ansichten der Protestanten über das Abendmahl auf eine interessante Weise dargestellt und zuletzt noch mehrere Aussprüche billiger Protestanten zu Gunsten der Transsubstantiationslehre mitgetheilt. Das Wesen der Calvinischen Exegese wird im 23. Kapitel beurtheilt. Im 25. Hauptstücke kommt der Hr. Verfasser wieder auf den

Teufel und Antichrist im Leben Luther's und Calvin's zu sprechen. Das 26. Kapitel enthält unter der Aufschrift „die Schrift" eine Vision des Mönchs Heinrich Bensheim von Hagenau, welcher die Häretiker am jüngsten Tage durch die Posaunen der Engel aus ihren Gräbern rufen und dem obersten Richter über ihre Lehre und besonders über ihre Bibelforschung Rechenschaft geben läßt. Das Wesen des katholischen, lutherischen und calvinischen Katechismus wird im folgenden Kapitel beleuchtet, und zum Beweise der Wahrheit, daß allein die katholische Kirche einen Katechismus im eigentlichen Sinne besitzen könne, die Meinungsverschiedenheit der protestantischen Theologen in Beziehung auf das Dogma in Form eines Gesprächs dargestellt. Mit der Zurückberufung Calvin's nach Genf endet der 1. Band. Würdig wird derselbe beschlossen durch die schöne Parallele zwischen Calvin und dem heiligen Ignatius von Loyola. —

Während das 1. Kapitel des 2. Bandes uns den Zustand Genfs vor der Reformation noch einmal schildert, zeigen uns das 2. und 3. Kapitel die neue Ordnung, welche Calvin in denselben einführte. Wir werden in den beiden genannten Hauptstücken mit dem hierarchischen Systeme des Reformators bekannt und erhalten eine Prüfung desselben. Die Abwege, auf welche das Princip der freien Forschung führt, deckt uns der Herr Verfasser abermals auf an der Meinungsverschiedenheit der protestantischen Gelehrten hinsichtlich der heiligen Schrift überhaupt und einzelner Theile derselben insbesondere. Die Großartigkeit der katholischen und die Magerkeit und Kraftlosigkeit der protestantischen Liturgie werden in dem 4. Hauptstücke geschildert. Der Herr Verfasser theilt uns in demselben, wie er schon zum Theile in der Geschichte Luther's

gethan hatte, viele herrliche Zeugnisse protestantischer Schriftsteller zu Gunsten des katholischen Cultus mit. Der Widerspruch des Glaubensbekenntnisses Calvin's mit seinem Principe der freien Forschung wird in dem folgenden Kapitel nachgewiesen. Im 6. Kapitel erscheint Calvin als Theokrat. Mit Recht sagt der Hr. Verfasser, sein Gesetzbuch sei mit Blut und Feuer geschrieben. Wer von der Humanität der Reformatoren und von der unerträglichen Härte und Unmenschlichkeit der ältern Kirchenstrafen reden will, den bitten wir, dieses Kapitel mit Aufmerksamkeit lesen zu wollen. Wie Calvin sich nach und nach alle die verschiedenen Partheien in Genf unterwarf und mit Anwendung der schmählichsten Denuntiationsmittel und der härtesten und grausamsten Strafen jedes aufwachende Freiheitsgefühl unterdrückte, ist in den folgenden zwei Kapiteln weitläufig historisch nachgewiesen. — Der erneuerte Abendmahlsstreit wird in dem 9. Kapitel geschildert. Calvin macht den freilich vergeblichen Versuch, die helvetische und sächsische Confession mit einander auszugleichen. In demselben Hauptstücke wird überdieß noch der Streit Calvin's mit Westphal beschrieben. An der Verbannung des Protestanten Castalion (cap. 10), welcher die menschliche Freiheit gegen Calvin vertheidigt hatte und später den Hungertod starb, sehen wir ein deutliches Beispiel der Toleranz des Reformators. Ein ähnliches Schicksal traf Bolsec, weil auch er sich mit der Lehre von der Prädestination nicht befreunden konnte (cap. 11).

Eine der interessantesten und wichtigsten Parthieen in diesem Werke bildet die Darstellung der Geschichte des Spaniers Michael Servetus, welcher der Herr Verfasser das 12te und 13te Kapitel gewidmet hat. Man lese das Schrei-

ben des armen Spaniers, welcher auf Stroh lag, das von Würmern zernagt war, an den Rath in Genf (II. 205 f.). „Tiberius wäre erweicht worden," sagt der Herr Verfasser, „der Rath verlangte, man solle dem Servet ein Hemd und Weißzeug geben; aber Calvin war dagegen, und man gehorchte ihm. Dies ward uns von einem Schriftsteller berichtet, der kein Katholik ist." Der Herr Verfasser theilt uns auch den ganzen Brief Calvin's an Farel mit, welchen derselbe im Jahre 1546 lange vor der Hinrichtung des Servetus geschrieben hatte. Er lautet unter Anderem also: „Servet hat mir neulich geschrieben, und seinem Briefe ein großes Buch beigelegt, das voll ist von seinen Träumereien und anmaßenden Prahlereien, wie ich sie bisher nie gehört habe. Er will hieher kommen, wenn ich es genehmige, aber ich will mein Wort nicht verpfänden; denn wenn er kommt, und meine Autorität ist noch geachtet, so kann ich versichern, daß er nicht mehr fortgeht, ohne daß er sein Leben verliert." Dieser Brief, welchen Hugo Grotius zu Paris in einer Bibliothek gesehen hatte, ist von Audin auf der Königlichen Bibliothek in Paris wieder gefunden worden. [1]) Das 14te Kapitel schildert uns Beza als Theologen. Weitere Beweise der Härte und Grausamkeit Calvin's gibt uns das 15te Kapitel, welches den Fall der Libertiner [2]) erzählt. Das 16te Hauptstück enthält eine anziehende Schilderung des häuslichen Lebens Calvin's und eine Charakteristik desselben, welche jedoch durch das 21ste und 22ste Kapitel ver-

1) Uebrigens ist zu bemerken, daß schon früher die Existenz desselben entschieden war.

2) Vgl. die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socinus von Trechsel. I, 119.

vollständigt wird. Das 17te Kapitel trägt die Ueberschrift: „Literarische Freundschaften.“ „Ich will,“ sagt der Herr Verfasser, „die größten Zierden der Reformation auswählen, um an ihnen den Abgrund zu zeigen, in welchen sich die menschliche Vernunft unabänderlich stürzen muß, wenn sie nicht nach der Leuchte des Glaubens wandelt. Gentilis und Ochino, die eine Zeit lang freundschaftlich mit Calvin verbunden waren, lehnten sich gegen das Princip der Autorität auf. Beide waren, die Wahrheit suchend, von einem und demselben Punkte ausgegangen, von der Bibel. Nach einem langen Umherschweifen kam Ochino auf die Vergötterung der Polygamie, Gentilis auf die Apotheose des Deismus. Wie konnte nun die Reform diese in ihren Lehren so verschiedenen Männer auf ein und dasselbe Blatt schreiben, auf dem geschrieben steht: den Vertheidigern der Wahrheit? Wenn sich Gott dem Ochino offenbarte, mußte er sich dem Gentilis verbergen; oder Licht und Finsterniß sind identisch.“ — Besonders interessant ist das 18te Kapitel, welches uns mit der Geistlichkeit Lyons bekannt macht, die durch ihren Glaubenseifer der Ausbreitung der Neuerung großen Einhalt that. Schön ist, was der Herr Verfasser (II, 286) von der Aufopferung derselben gegenüber der Feigheit der Protestanten in Genf schreibt. „Im Jahre 1543 war Genf von einer schrecklichen Pest heimgesucht worden, welche den zehnten Theil der Einwohner hinwegraffte; einige Keime der Krankheit waren nach Lyon gebracht worden, sie hatten sich schnell entwickelt, und wir haben erzählt, was geschah. In Genf hatten sich die Prediger vor dem Rathe gestellt und erklärt, „es wäre ihre Pflicht, zu den Protestanten zu gehen und sie zu trösten, aber Keiner von ihnen habe Muth genug, dieses

zu thun, und sie bitten den Rath, er möge ihnen ihre Schwachheit verzeihen, Gott habe ihnen die Gnade nicht ertheilt, der Gefahr mit der nöthigen Unerschrockenheit in's Angesicht zu sehen und ihr zu begegnen." Calvin hatte sich vor dem Tode noch feiger gezeigt; er hatte es dahin gebracht, daß man ein Verbot ergehen ließ, den Meister Johann (d. i. Calvin) nicht für die Krankenpflege zu wählen, „in Ansehung der großen Wichtigkeit, welche er für die Kirche und den Staat habe." Dieses Alles ist wörtlich aufgeschrieben und in den Archiven der Republik aufbewahrt (cf. II, 10 ff.). In Lyon hingegen hatten sich beim ersten Erscheinen der Pest alle Priester, sogar kranke und schwächliche, vor den Bischof gestellt, und sich erboten, ihren Brüdern Beistand zu leisten und den Martertod zu sterben, wenn Gott so gütig wäre, sie für ihre Hingebung zu krönen." —

Das 19te Kapitel deckt uns die Mittel auf, welche die Reformation zur Verbreitung ihres Glaubensbekenntnisses anwandte. Die letzten Kapitel sind der Beschreibung des Lebensendes Calvin's und seiner Charakteristik gewidmet. —

Fassen wir nun unser Urtheil über die beiden Werke des Herrn Audin kurz zusammen, so zeichnen sie sich vor Allem durch ein reichhaltiges Quellenstudium aus, besonders aber ist die fleißige Benützung der zahlreichen deutschen Literatur, sowie vieler ungedruckter deutscher Quellen rühmend anzuerkennen. Als einen großen Vorzug dieser Schriften betrachten wir es ferner, daß der Herr Verfasser die katholischen Stimmführer und Gelehrten jener Zeit, welche so lange Zeit unbeachtet und theilweise schon vergessen in ihren Gräbern ruhten, wieder aufgeweckt und vor den Richterstuhl der Geschichte geführt hat. Was die Darstellung der politischen

und nationalen Verhältnisse betrifft, so zeigt sich der Herr Verfasser hierin ruhig und unpartheiisch; einige delikate Fragen, z. B. das Verhältniß Karls V. zu Franz I. hat er billig übergangen. Der Verfasser beweist ferner eine allseitige Bildung und große Gelehrsamkeit; nur ist zu bedauern, daß er dieselbe hie und da zu deutlich und absichtlich hervortreten läßt, so daß er in einzelnen Fällen dem Leser dadurch sogar lästig wird. Der Hauptvorzug desselben aber besteht nicht so fast in dem höheren Pragmatismus und in der vorzugsweise objectiven Haltung, welche etwa in den beiden Schriften herrschen könnten, als in den trefflichen Schilderungen der verschiedenen Persönlichkeiten, Begebenheiten, Verhältnisse und Zustände, und in der glänzenden, geist- und geschmackvollen Darstellung und Anordnung. So anziehend übrigens diese Schilderungen und so geistvoll die Raisonnements auch sind, so hätten wir doch gewünscht, der Herr Verfasser möchte mit denselben etwas sparsamer und rückhaltsvoller gewesen sein: der Weg, auf dem er uns führt, ist so sehr mit Blumen bestreut, daß dem Wanderer das Weiterkommen oft schwer ankommt. Uebrigens ist nicht zu vergessen, daß der Herr Verfasser gerade durch das Eingehen in so viele, wenn auch oft unbedeutende Einzelnheiten eine fühlbare Lücke ausgefüllt hat, und daß die Werke desselben sich sowohl aus diesem Grunde, als auch wegen der übrigen Eigenschaften besonders auch für gebildete Laien eignen, welche durch den ruhigen Ernst einer objectiven Haltung von der Lektüre derselben leicht abgeschreckt würden.

Was die Uebersetzung betrifft, so ist dieselbe eine wohl gelungene zu nennen. Ein besonderes Verdienst derselben ist, daß die Stellen Luthers in der Originalsprache gegeben sind.

Einige kleine Verstöße, welche zum Theil Druckfehler sein mögen, können leicht verbessert werden. So findet sich z. B. im Leben Luther's Thl. II., S. 200 ein Gallicismus. Ib. p. 201 wird Johannes Faber anstatt Bischof von Wien, Bischof von Vienne genannt. Vergl. auch Leb. Luth. II, 310. Leb. Calv. II, 335. II, 333.

Dr. Brischar.

5.

Beiträge zur Vertheidigung und Begründung der Einheit des Pentateuches. Von Joh. Heinr. Kurtz, Oberlehrer der Religion, der griechischen und hebräischen Sprache am Gymnasium zu Mittau. Erster Beitrag. Nachweis der Einheit von I.—IV. Königsberg 1844. Bei Gräfe und Unzer.

Vorliegende Schrift sucht mit großer Ausführlichkeit zu beweisen, daß die ersten vier Kapitel der Genesis nicht von verschiedenen, sondern von Einem Verfasser herrühren, der nach einem festen Plane und mit klar gedachter Zweckbeziehung sein Buch geschrieben habe. Ref. erwartete im Voraus, daß Hr. Kurtz, durch mehrere schriftstellerische Leistungen bereits rühmlich bekannt, seine Aufgabe befriedigend lösen werde und er glaubt sich in dieser Erwartung auch nicht getäuscht zu haben.

Zunächst gibt Hr. K. den Beweis, daß Genes. 2, 4., wodurch die ersten vier Kapitel in zwei Abschnitte zerlegt werden, nicht als Schlußformel zum ersten, sondern als Ueberschrift zum zweiten Abschnitte gehöre. Dadurch wird ein

sicherer Weg gebahnt zur richtigen Würdigung jener Erscheinungen, die man für die Duplicität der bezeichneten Abschnitte gelten gemacht hat, und zur Beleuchtung der Ansicht, daß der Abschnitt Genes. 2, 4—4, 26. ohne Nachtheil für den Zusammenhang ausgeschieden werden könne. Sofort wird die Aufmerksamkeit vorzugsweise auf den sprachlichen Ausdruck und die Darstellungs- und Anschauungsweise in beiden Abschnitten gerichtet und nachgewiesen, daß gerade auch diese Punkte für Einen Verfasser sprechen und die daraus gezogenen Folgerungen auf verschiedene Verfasser völlig unstatthaft seien. Endlich werden zum Schlusse noch die „positiven Beweisgründe" für die Einheit beider Abschnitte zusammengestellt und namentlich aus den vielfachen Wechselbeziehungen der letztern die Einerleiheit des Verfassers gefolgert.

Aus dieser kurzen Inhaltsangabe erhellt schon, daß das vorliegende Heft, obwohl nur mit einem kleinen Theile der Genesis sich beschäftigend, doch verhältnißmäßig sehr reichhaltig ist. Die einzelnen Erörterungen können im Durchschnitt als gelungen bezeichnet werden, namentlich jene in Bezug auf Sprache und Darstellungsweise. Auf diese legt auch Hr. K. mit Recht am meisten Gewicht, weil er bei seiner genauen Bekanntschaft mit der einschlägigen Literatur die Beobachtung gemacht hat, daß gerade in dieser Richtung die Angriffe gegen die Einheit und Aechtheit des Pentateuchs noch am wenigsten gründlich und ausführlich gewürdigt worden sind. Er zeigt hier zunächst das rein äußerliche, mechanische, mitunter sogar unredliche Verfahren der Gegner in seinem wahren Lichte, und sucht dann an allen wichtigeren Specialitäten, worauf sie Gewicht legen, nachzuweisen, daß sie entschieden im Unrecht seien. Die wichtigern sprachlichen

Erscheinungen werden ebenso gründlich als ausführlich besprochen und gelegentlich manche Bemerkungen mitgetheilt, die auch abgesehen von dem Zwecke, welchem sie hier dienen, beachtenswerth sind. Wir erinnern nur beispielsweise an die Erörterungen über זָכָר וּנְקֵבָה im Unterschied von אִישׁ und אִשָּׁה (S. 79—89), über die Verbindung der Worte רבה und פרה (S. 89—91), über den Sprachgebrauch rücksichtlich der Worte ברא und יצר (S. 94—97). Auch die Folgerung, die man aus den Wiederholungen und dem öfteren Etymologisiren auf verschiedene Verfasser gezogen hat, werden mit Geschick beseitigt und ebenso befriedigend die Falschheit der Behauptung nachgewiesen, daß in den zwei Berichten ganz verschiedene theologische, kosmologische und anthropologische Anschauungen zu Grunde liegen.

Die Darstellung dürfte zuweilen etwas präciser und *sorgfältiger* sein. Einzelne Wörter und Ausdrücke z. B., welche die besprochenen Abschnitte mit einander gemein haben, werden wiederholt „positive Zeugnisse" für ihre Einheit genannt, was jedenfalls gegen den üblichen Sprachgebrauch ist. — Hebräische Schrifttexte werden nicht mit וכלו = וכ', sondern mit וג' oder וגומר = וג' abbrevirt; erstere Abbreviatur pflegt nur bei Citaten aus rabbinischen Schriften gebraucht zu werden.

Möge dem Hrn. Verf. Zeit und Muth nicht fehlen, um die versprochene Fortsetzung dieser Beiträge bald folgen lassen zu können.

Welte.

6.

Lehrbuch der katholischen Religion für höhere Lehranstalten, zunächst für die obern Klassen der Gymnasien, von Konrad Martin, Doktor der Theologie, Religions- und Oberlehrer am königlichen katholischen Gymnasium in Köln. Mit Genehmigung des Hochwürdigsten Erzbischöflichen Generalvikariats in Köln. Mainz, Verlag von Kirchheim, Schott und Thielmann 1844. Erster oder allgemeiner Theil X. 404. Zweiter oder besonderer Theil 366. gr. 8. Preis 4 fl.

Es ist eine sehr erfreuliche Erscheinung, daß in den meisten Staaten unsers deutschen Vaterlandes, in neuerer Zeit mehr, als es früher (seit den Stürmen der französischen Revolution) der Fall war, auf Hebung und Förderung des sittlich-religiösen Lebens hingewirkt und in den Elementarschulen und den höhern Lehr- und Bildungsanstalten der Religion unter den Lehrgegenständen der Rang, der ihr ihrer Natur nach gebührt, wieder eingeräumt wird.

An mehreren deutschen Gymnasien und Lehranstalten sind eigene, tüchtig gebildete, glaubenskräftige Religionslehrer, die den Religionsunterricht allein, oder nur noch das eine oder andere Fach, z. B. Geschichte dazu, zu lehren haben, angestellt. Diese sehr zweckmäßige Einrichtung, welche auch in unserer Diöcese Nachahmung verdiente, hat schon sehr segensreiche Früchte getragen, indem dadurch ein gründlicher, umfassender und systematischer Unterricht weit eher erzielt wird, als wenn ein und derselbe Lehrer viele ungleichartige Fächer

zu geben hat, wo, bei dem besten Willen des Lehrers, seine Kräfte mehr zersplittert, als concentrirt werden.

Eine schön gereifte Frucht, die aus genannter Einrichtung hervorgewachsen, ist das Lehrbuch der katholischen Religion von Dr. Martin, mit welchem wir unsere Leser durch nachstehende kurze Beurtheilung etwas näher bekannt machen wollen.

Der gelehrte Hr. Verfasser war mehrere Jahre Religionslehrer an dem katholischen Gymnasium in Köln. In neuester Zeit folgte er einem ehrenvollen Ruf als Professor an die katholisch-theologische Fakultät in Bonn, wo ihm auch die Leitung des dortigen Conviktorium's übertragen wurde.

Aufgefordert von geschätzten Freunden, gibt er das, was er seit vielen Jahren zum eigenen Gebrauche ausgearbeitet, dem öffentlichen Gebrauche seiner Berufsgenossen, für welche schöne und willkommene Gabe ihm freundlicher Dank gebührt.

Im Vorworte macht er die ganz richtige Bemerkung: „Es gab eine Zeit, und sie ist noch nicht gar lange vorüber, wo man auf Gymnasien die Anforderungen in der Religionswissenschaft so niedrig stellte, als ob bei der Masse des Profanen für das Heilige kein Plätzchen übrig sei. Daß ein Primaner mit den scandalösen Gebräuchen und Mysterien der altheidnischen Religionen vertrauter war, als mit den Erfordernissen des ewigen Heils, ja daß er in seinen religiösen Kenntnissen und Begriffen oft unsicherer und unklarer, und somit unreifer war, als da er in seinem Knabenalter seinen Katechismus auswendig wußte, war eine nicht seltene Erscheinung. Wir danken Gott, daß es damit besser geworden, und hoffen, daß es noch immer besser werden wird."

Die **Grundsätze**, von denen sich Hr. Dr. Martin bei Ertheilung des Religionsunterrichtes leiten ließ, sind folgende: Der christliche Glaube ist **eine Gnade Gottes**, eine Kraft von oben, um deren Erhaltung und Stärkung wir demüthig beten sollen, indem wir sie durch keine menschliche Wissenschaft erringen und bewahren können. — Die **menschliche Mitwirkung** wurzelt nicht minder in Reinerhaltung des Herzens und Kräftigung des Willens, als in vernunftmäßiger wissenschenschaftlicher Begründung. Deßhalb sorge der Religionslehrer vor allem für die Sittlichkeit der Zöglinge; all' sein Unterricht, wenn er auch der gelehrteste und scharfsinnigste ist, verdorret nutzlos, wenn ihm nicht ein reines Gemüth und ein edler Wille den Boden bereitet. — Wer nur mit richtendem Verstande die Religionswahrheiten begreifen will, der wird früher oder später in Irrthümer und Hochmuth verfallen.

In Beziehung auf die **Methode** gibt er diejenige als die richtige an, die den Schüler nicht erst aus dem Glauben herausreißt, um ihn künstlermäßig in denselben zurückzuführen. Er spricht sich hier entschieden gegen das bekannte unzeitige, geistesstolze Philosophiren — den Hermesianismus ꝛc. aus. Das Christenthum ist kein Problem der Philosophie, es ist Gegenstand des historischen Erkennnens, es erscheint als eine große geschichtliche Thatsache, die wir in ihrem Ursprunge, in ihren Vorbereitungen und Entwicklungen, ihrem gesammten Inhalte und Umfange nach aufzufassen und zu verstehen haben.

Um sich eine tiefere, umfassendere, begründetere Kenntniß desjenigen zu erwerben, was sich als Mittel des ewigen Heil's ankündigt, wird erfordert: a) Kenntniß der vorchrist-

lichen Offenbarungen, des Inhalts des alten Testaments, mit besonderer Rücksicht auf den Messias; b) der Geschichte und Lehre und des Werkes desjenigen, der sich selbst für den Messias ausgab und durch Wort und That sich als solchen beglaubigte; c) der von ihm gestifteten Kirche und ihrer Geschichte, indem Christus in seiner ewigen, bleibenden Gesandschaft stets und stets in ihr fortlebt.

Deshalb zerlegt der Verfasser, nachdem er in der Einleitung Einiges über den Begriff von Religion und Offenbarung beigebracht den ersten — allgemeinen, historischen — Theil seines Lehrbuches in folgende drei Hauptabtheilungen: I. Von den vorchristlichen Offenbarungen. II. Von der christlichen Offenbarung. III. Von der Kirche Jesu Christi.

Es werden hier zuerst die Hauptmomente der alttestamentlichen Heilsanstalt, namentlich wie sie durch Moses geworden ist und nach ihm unter höherer Leitung sich forterhalten hat, in's Licht gesetzt, und sofort die Leser zum richtigen Verstehen der heiligen Schriften des alten Bundes, durch Nachweisung ihrer historischen Wahrheit und unzweifelhaften Göttlichkeit, vorbereitet. Sodann geschieht ein Gleiches in Bezug auf die christliche Offenbarung und die heiligen Bücher des neuen Bundes. Endlich wird das Wesen und die Aufgabe der christlichen Kirche besprochen, und ein kurzer Abriß ihrer Geschichte gegeben.

Auf diesen ersten (historisch-apologetischen) Theil gründet sich dann, als auf ein gutes Fundament, der zweite, welcher in zwei Hauptabtheilungen die katholische Glaubens- und Sittenlehre enthält.

Die Glaubenslehre handelt zunächst von Gottes Dasein an sich, seinen Eigenschaften und seiner Dreipersönlichkeit,

dann von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, sofort von der Sünde der Erlösung und Heiligung, und endlich von der Vollendung oder den sogenannten letzten Dingen.

Die Sittenlehre handelt in zwei Hauptabschnitten vom gottgefälligen Leben des Christen in seiner Stellung a) zu Gott, b) zu der Kirche, c) zu sich selbst, und d) zu seinen Mitmenschen.

Sollen wir nun in Kürze unser Urtheil über dieses Buch abgeben, so können wir mit allem Rechte sagen, daß es alle bisher erschienenen Lehrbücher der Religion für Gymnasien an Form und Inhalt übertreffe.

Denn a) die Eintheilung desselben ist, wie sich aus der angegebenen kurzen Inhaltsübersicht schon einigermaßen ersehen läßt, natur- und sachgemäß.

b) Die Sprache ist zwar nicht die populäre Katechismussprache, sondern, wie es der Zweck des Lehrbuches erheischte, mehr eine wissenschaftliche, doch nicht allzu abstrakte, sie ist durchweg klar, deutlich und verständlich, oft kernig, prägnant, das Nachdenken weckend, lebhaft und herzansprechend.

c) Die biblisch-klassischen Beweisstellen sind nicht blos citirt, oder verkürzt und verwässert, sondern wörtlich nach der vom heiligen Stuhle approbirten Uebersetzung von Allioli und in nicht zu großer Anzahl angegeben. Ref. weiß aus Erfahrung, wie wenig bei Studirenden das bloße Citiren der Bibelstellen hilft. Die Auswahl ist gut; auch ist öfters auf das Sinn- und Vorbildliche des alten Testaments, (das Typische) hingewiesen, was in andern Lehrbüchern sehr vermißt wird. Von den messianischen Weissagungen sind nicht blos die der prophetischen Bücher (im engeren Sinne), sondern

auch die der andern Büchern ziemlich vollständig angegeben und die schwierigern derselben kurz erläutert.

d) Die gegebenen Definitionen der dogmatischen Begriffe sind meist richtig und präcis. An richtigen und bündigen Definitionen, die möglichst frei sind von schielenden, bildlichen Ausdrücken, fehlt es sonst in solchen Lehrbüchern sehr. Der Schüler sieht meist den Wald vor Bäumen nicht.

e) Nichts, was wahre, katholische Lehre ist (quod semper, quod ubique et ab omnibus creditum est), ist übergangen, umredet oder verkleistert; die Wahrheit und Haltbarkeit der katholischen Lehre ist aus Schrift und Tradition nachgewiesen.

Die Beweisstellen aus den heiligen Vätern sind zweckmäßig ausgewählt und in guter deutscher Uebersetzung gegeben. Die Canonen der Concilien, namentlich des Tridentinums, sind im Texte oder in den Noten auch in der Ursprache beigefügt.

Die Lehre von der Erlösung und Heiligung, welche in vielen dergleichen Lehrbüchern unklar und verwirrt dargestellt ist, ist klar und richtig entwickelt und die Gegensätze sind nicht umgangen.

Die Lehre von den Sakramenten im Allgemeinen, Begriff, Einsetzung, Zweck, äußere Zeichen und die kirchlichen Ceremonien, Wirkung, Spender und Empfänger, Siebenzahl, die sonst meistens vermißt wird, ist schön, nach dem vortrefflichen Catechismus romanus, entwickelt.

Die Sittenlehre ist natürlich und einfach, unter die alten Cardinaltugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe gebracht.

Sehr gut sind im ersten historisch-apologetischen Theile

die Zusammenfassungen der wichtigsten Bestandtheile der Offenbarung.

Der organische Zusammenhang der göttlichen Offenbarungen, der goldene Faden, der sich durch die ganze Geschichte des israelitischen Volkes durchzieht, ist allenthalben sichtbar.

In diesem ersten Theile trifft der Verfasser mit einer andern fast gleichzeitig erschienenen Schrift zusammen, betitelt: Einleitung in die christliche Religionslehre, oder die Schriften der göttlichen Offenbarungen. Ein biblisches Lesebuch für Schullehrerseminare, Real- und Gymnasialanstalten, von Karl Anton Huberich, Rektor am königlichen katholischen Schullehrerseminar in Gmünd. Nebst sechs Zeit- und Geschichtstabellen. Stuttgart. Verlag von Ebner und Seubert. 1844.

Der Unterschied dieser Schrift von der des Herrn Dr. Martin ergiebt sich schon aus dem Titel: Einleitung in die christliche Religionslehre, während Letzterer sein Lehrbuch als ein Lehrbuch der katholischen Religion bezeichnet. Zwar bemerkt Herr Huberich in der Vorrede: Die Auffassungsweise seines Gegenstandes sei die katholische, jedoch ohne Berücksichtigung, ja ohne Berührung eines andern confessionellen Standpunktes. Allein bei der Durchführung wird dieser katholische Standpunkt vermißt. In der Einleitung ist blos der Begriff der Religion im Allgemeinen, nicht einmal, was christliche, geschweige denn, was christkatholische Religion sei, angegeben, auch vermißt man den Begriff von Kirche. Herr Martin hat dem Begriff der christkatholischen Religion einen eigenen Paragraphen, der Kirche einen ganzen Abschnitt

gewidmet. Herr Huberich spricht in der Vorrede zwar die löbliche Absicht aus: seinen Zöglingen ein Buch in die Hände zu geben, welches sie in Kürze mit den heiligen Offenbarungsurkunden und namentlich mit dem reichen und kostbaren Inhalte derselben näher bekannt und vertraut machen, mit tiefer Achtung gegen dieselbe erfüllen und zu religiösem Sinn und Geist entflammen soll. Allein im Buche finden sie leider meistens nur ein trockenes Inhaltsverzeichniß, man vermißt eine tiefe, lebendige Auffassung der göttlichen Offenbarungen; bei den allgemeinen Reflexionen wird zu viel, mit Rücksicht auf das beliebte Utilitätsprincip moralisirt — die Bibel ein Volksbuch! Es wird zwar allerdings auch darauf hingewiesen, daß aus der Kenntniß und Verehrung Jehova's das Bewußtsein der tiefsten Abhängigkeit von Gott, der sittlichen Mangelhaftigkeit und Schuld, des Bedürfnisses einer Aussöhnung mit Gott, und einer fortschreitenden Besserung und Vervollkommnung hervorgegangen sei, aber daneben doch zu viel Gewicht auf den wohlthätigen Einfluß der mosaischen Verfassung auf die intellektuelle Volksbildung, auf die weise Berechnung für die Bedürfnisse des Volks, gelegt, und die hohe Bedeutung des jüdischen Priesterthums, des religiösen Cultus, der Opfer, der Feste, tritt zu sehr in den Hintergrund. Bei M. findet all' dieses eine schöne Würdigung.

Um zu zeigen, wie schön und tief der Herr M. die Erscheinungen auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens auffasse, wollen wir, um nicht zu weitläufig zu werden, nur Einiges aus dem Schlusse seiner Geschichte der Kirche anführen:

„Die christliche Religion," sagt er, „reicht im Grunde bis auf den Ursprung der Welt selbst hinauf. Die ersten

Keime derselben wurden schon im Paradiese gepflanzt: aufdämmernde, morgenröthliche Hoffnung auf Christum, der der Schlange den Kopf zertreten würde. Durch die sorgsam-pflegende Hand des göttlichen Pflanzers fanden diese im Laufe der Jahrhunderte, insbesondere unter den Patriarchen, eine tiefere Einwurzelung und festere Gestaltung.

Gegen des Unkrauts wilden Andrang ward jene heilige Pflanze durch Moses auf göttlichen Befehl sorgfältig umhegt und umzäunt mit einer Menge von Gesetzen, so den Bedürfnissen der Zeit angepaßt waren.

Dann ist sie in dieser Abgeschiedenheit von den Einflüssen jener widrig verderblichen Giftpflanze des Heidenthums fortgewachsen unter den Propheten, und endlich in der Zeiten Fülle herangereift zum mächtig-herrlichen, weltbeschattenden Baume. Da aber die christliche Religion nur in der christkatholischen Kirche eine feste, lebendige Gestalt genommen, so ist auch diese schon grundgelegt im Paradiese. Christus hat die durch sein Blut sich zum Eigenthum erworbene und auf den Felsen Petrus, als gegen die höllischen Mächte unbesieglich gegründete zum Lebensbaume gemacht, woran die gesammte Menschheit durch alle Jahrhunderte hin des Lebens Früchte brechen sollte. Von Gott selber gepflanzt, hat dieser Baum, festgewurzelt im heiligen Boden, alle Stürme überdauert, die im Laufe der Zeiten über ihn dahingefahren sind.

Jene Pflanzen aber, die nicht von Gott gepflanzt sind, wurden aus dem Boden, in den sie sich eingesenkt, wieder ausgerissen. Matth. 15, 13. Der Baum der katholischen Kirche allein ist durch alle Jahrhunderte fortgewachsen. Die Kirche ist nicht nur auf Wunder gegründet, sondern sie selbst ist ein fortgesetztes dauerndes Wunder, das zugleich die Wahr-

heit derjenigen verbürgt, wodurch sie begründet worden. Jetzt ruhen einhundert und fünfzig Millionen unter ihrem schattigen Baume. Wäre der heiligen Wahrheit nie widersprochen worden, so würden wir das Wunder ihrer Erhaltung mitten im Widerspruche nicht gewahren können, und würden vergessen, daß wir errettet sind aus Gnade.

So aber demüthigt und warnt der Unglaube der Einen die Andern, und die Hartnäckigen, die sich den göttlichen Absichten widersetzen, rücken uns die Macht Gottes vor die Augen, wodurch er unabhängig von jeder menschlichen Hülfe, ja im Widerspruche mit den Mächten der Welt, sein Versprechen erfüllt hat, seine Kirche unbesieglich, unversehrt zu erhalten."

Ich kann daher am Schlusse meiner Anzeige dieses Buches mit Recht sagen: „ubi plurima nitent, paucis non offendar maculis."

In der Einleitung hat der Verfasser §. 1. zwar die Momente des Begriffes von Religion, aber keine eigentliche Definition gegeben, was man erwartet hätte. Er scheint sich, wie aus der Note erhellt, zu der Erklärung des Laktantius hinzuneigen, daß die Religion das Band zwischen Gott und den Menschen (durchgängiges Gebundensein an Gott), oder nach Dr. Drey das durchgängige Bestimmtsein des Menschen durch das ursprüngliche Bewußtsein von Gott, sei. Der Begriff der Offenbarung ist etwas einseitig, als bloße Belehrung, nicht zugleich als Erweckung dargestellt. Der gegebenen Eintheilung der Bücher des alten Testaments gemäß, sollte der Abschnitt von den religiös-didaktischen Büchern vor dem der prophetischen stehen. Auch hätte Referent den

schnitt, welcher von der Göttlichkeit der vorchristlichen und christlichen Offenbarungen handelt, vor den, der den Hauptinhalt derselben angibt, gewünscht, damit die Leser schon mit der Ueberzeugung von ihrer Göttlichkeit an das Lesen derselben gehen.

Im zweiten Theile hätten bei dem Abschnitte vom Dasein Gottes auch die sogenannten Vernunftbeweise für das Dasein Gottes angegeben und kurz gewürdigt werden sollen. Oefters ist die Lehre der Kirche und der Traditionsbeweis dem Schriftbeweis vorangestellt. Es dürfte natürlicher sein, daß jedesmal zuerst der Schriftbeweis und dann erst der Traditionsbeweis, der sich theils auf den Schriftbeweis gründet, theils denselben näher begründet und ergänzt, und dann erst die abgeschlossene Kirchenlehre folgte. Auch hätte Ref. gewünscht, daß, wie dieses von Beck in seinem Lehrbuch der christlichen Religion geschehen ist, namentlich in der Sittenlehre auch Stellen aus dem klassischen Alterthum, namentlich aus Cicero und Seneca, insoweit sie Wahres enthalten und das Christenthum, vom Logos erleuchtet, anticipiren, in den Noten angeführt worden wären. Endlich hätte der Verfasser am Schlusse der einzelnen Paragraphen der Glaubenslehre statt des gewöhnlichen Satzes: Sittliche Folgerungen? diese wenigstens kurz andeuten sollen, wie dieses namentlich in der Lehre von den Eigenschaften Gottes in dem Katechismus von Hirscher und vom Verfasser selbst im §. 42 geschehen ist. Mit der bloßen Frage ist weder dem Lehrer, noch dem Schüler gedient, und das Selbstnachdenken und die Selbstthätigkeit kann sich bei einer kurzen Hindeutung immer noch zeigen.

Weit weniger befriedigend und ansprechend, als die

Glaubenslehre, ist die Sittenlehre. Die Darstellung ist oft etwas trocken, abstrakt, schlolastisch, bisweilen langweilig. Man sieht es dem Ganzen an, daß der Verfasser auf diesem Gebiete weniger heimisch ist, als auf dem dogmatischen. Einzelne Abschnitte sind all' zu aphoristisch. Namentlich ist den Abschnitten vom Gebete, und der äußern Gottesverehrung, den verschiedenen Andachten, Processionen, dem Leben im Kirchenjahre viel zu wenig Beachtung geschenkt, und die Auffassung und Darstellung ist zu oberflächlich.

Sehr auffallend ist es, daß die heiligen Schriften des alten Testaments, namentlich die religiös-didaktischen Schriften, die Psalmen, das Buch Hiob, die Sprüchwörter, die Weisheit Salomons und Jesu des Sohnes Sirachs und die Schriften der heiligen Väter, diese herrliche Fundgrube für die Sittenlehre ganz vernachläßigt, und auch die Beweisstellen aus dem neuen Testamente mehr citirt, als wörtlich angeführt sind. Auch die einzelnen Standespflichten sind allzukurz abgehandelt.

Es ist daher sehr zu wünschen, daß der Verfasser bei einer zweiten Auflage, die bei der sonstigen Vortrefflichkeit dieses Werkes in Bälde zu erwarten ist, diesem Theile eine größere Aufmerksamkeit schenke, damit in das Ganze mehr Einheit und auch praktische Brauchbarkeit kommt. Diese tadelnden Bemerkungen kommen übrigens aus freundlich gesinntem Herzen und Ref. wünscht, daß dieses schöne Lehrbuch recht viele Leser unter den Lehrern und Studirenden finden möge, namentlich auch unter den Universitäts-Studirenden aus allen Fakultäten, da leider die sehr zweckmäßige und wohlthätige Einrichtung, daß

eigene Religionsvorlesungen für alle Akademiker gehalten werden, an den meisten Universitäten Deutschlands in Abgang gekommen ist. Daher die Gleichgültigkeit Vieler gegen die Religion, der Indifferentismus oder ein modernes Heidenthum, die immer mehr über Hand nehmende Unsittlichkeit, die Mißkennung, Verachtung und Verspottung der katholischen Kirche, ihrer Lehren, Institutionen und Gebräuche von Seite ihrer eigenen Söhne; daher die Lauigkeit und Gleichgültigkeit vieler Beamten gegen den Gottesdienst, die Mißachtung und Schmälerung der kirchlichen Rechte, die Geringschätzung und Verachtung der Diener der Kirche.

Auch die Seelsorger werden dieses Lehrbuch, namentlich bei Sonntagschristenlehren mit vielem Nutzen gebrauchen können.

Von dem Verfasser scheidet Ref. mit dem Gefühle der größten Verehrung und Hochachtung und mit dem Wunsche und der Bitte zu Gott, daß er ihm auch in seinem neuen Berufe andauernde feste Gesundheit und seinen Segen in allen seinen edlen Bemühungen schenke, auf daß er auch fortan der heiligen Mutter, der Kirche, Söhne erziehe, die da kräftig sind im Erkennen und Wollen, um Zeugniß abzulegen für die Wahrheit, und Ehre zu suchen allein in der Ehre des Herrn!

Domkaplan Longner.

7.

Vesperae Breviarii romani cantu chorali auctae per F. J. Vilsecker, Chori regentem Ecclesiae Sancti Pauli Passaviae. Fascic. I.—XI. Auctoritate Reverendissimi Domini Domini Henrici, Episcopi Passaviensis. Landishuti 1843. J. G. Wölfle. Libraria Universitatis Krülliana. Preis 6 fl. rhein.

Die nächste Veranlassung zur besonderen Behandlung der Choral-Vespern in einem eigenen Werke nahm der Herausgeber durch die vielfache Wahrnehmung, wie sich in einer großen Anzahl der katholischen Kirchen der vorschriftmäßige und liturgische Charakter der Vespern theils ganz verloren hat, theils wie wenigstens ihr eigenthümlicher und ursprünglicher Gesang einer anderen Weise hat weichen müssen. Die Zurückführung der Vesper auf ihre alte bestimmte Form enthält nun nicht bloß an und für sich ein wesentlich kirchliches Interesse, sondern befriedigt namentlich in Rücksicht auf die Gegenwart ein dringendes Bedürfniß, wo der Geist der modernen Kirchenmusik wie überall so auch in den Vespergesängen seine innere religiöse Verkommenheit und die Armuth seiner Empfindungen noch als einen Genuß aufdringen will.

Wir wollen noch ganz davon absehen, daß die heutige kirchliche Compositionsweise den Boden ihrer alten Herrlichkeit schon längst, schon über ein Jahrhundert, gänzlich verlassen hat, und vollkommen in das verführerische Gebiet des modernen diatonisch-chromatischen Tonsystems ausgewandert ist. Sie hat aber, gleichsam zur Strafe dafür, zuletzt auch noch jene

Beseelung und stille Tiefe der Empfindung verloren, die z. B. die italienischen Meister, Pergolese, Fabio, Menegali, Lotti von einem glücklichen musikalischen Genius geleitet, ihren Tonschöpfungen selbst noch auf den Grundlagen des modernen Tonsystems einzuhauchen verstunden, und ist dabei in eine doppelte Verkehrtheit gerathen. Entweder verfolgt sie rücksichtslos die Figurationen der heutigen weltlichen Musik, um den auf diese neuen musikalischen Ausdrücke gegründeten Effekt in seiner ganzen Schärfe hervorzubringen; dann ist sie leichtfertig, frivol. Oder sie macht zwar zuweilen Ansätze zu einem mächtigen und stürmischen Ergusse ihrer Empfindung, bleibt aber dann plötzlich stehen und fragt zweifelnd, darf ich? Sie fühlt sich bei dieser Frage betroffen, wird demüthig und kleinlaut und will den begonnenen Fehler dadurch wieder gut machen, daß sie sich bis oben die Schwingen beschneidet; dann wird sie platt, gewöhnlich, ohne Schwung und Gedanken, und kann, da sie des religiösen Elementes ohnehin entbehrt, nicht einmal vor dem rein künstlerischen Richterstuhl Stand halten. Wir finden daher unsere Kirchen, um mit H. Vilsecker zu reden, nicht nur oft plötzlich in weltliche Concertsäle verwandelt, sondern auch in Concertsäle, wo man eben so oft kaum den Abtrag der weltlichen oder Opernmusik hören zu müssen meint.

Dieser Verdorbenheit gegenüber ist es ein willkommenes Unternehmen, die Schätze der alten Kirchenmusik wieder an's Licht zu ziehen, und durch deren Verbreitung der Kirche wieder jene geweihten Gesänge zurückzugeben, womit sie die Gläubigen in dieselbe fromme und ruhige Andacht hineinzieht, aus der diese Gesänge selbst hervorgegangen sind, und womit sie durch kein ausgelassenes Lärmen und Tosen die

Andacht auseinanderreißt, und durch kein Klagen und Seufzen einer zärtlichen Sopranstimme das Herz in eine ähnliche unzeitige Empfindelei hineinwiegt.

Diese alten ehrwürdigen Gesänge, die H. Vilsecker wieder zur Geltung bringen will, sind der alte römische Choral, von dem er uns in dem obigen Werke die Vespergesänge ganz so wie sie ursprünglich gesungen worden sind, und wie sie überall wieder eingeführt werden sollten, wo sich zu dessen Ausführung Mittel vorfinden, in die Hände gegeben hat. Ueber den Werth dieser alten Musik an und für sich schon, über ihre religiöse Tiefe und die oft so wunderbar zum Herzen sprechenden Melodien wie z. B. in den Hymnen, sodann aber auch über den oft meisterhaften musikalischen Bau dieses Gesanges, der sich bei allem dem auch noch zehnfach leichter ausführen läßt, als die figurirten Messen und Vespern, ist nun das Urtheil zu sicher gestellt, und namentlich auch in neuester Zeit wieder so allgemein geworden, daß es hier keiner weiteren Worte mehr bedarf, um in dieser Rücksicht das Vilseckersche Werk nach Kräften zu empfehlen. Was demselben aber noch einen besonderen Vorzug gewährt, ist der Umstand, daß es gemäß einer früheren Erklärung des Herausgebers den römischen Choral im engern Sinne, d. h. jene Gesangweise enthält, die sich unter der Pflege der römischen Kirche unter allen Choralweisen noch am meisten in Uebereinstimmung mit der ersten von Gregor M. herrührenden Choralform erhalten hat, sich in unsern Choralbüchern aber meist mit späteren Zusätzen und einzelnen Modificationen vorfindet, und deßhalb ein um so willkommenerer Fund ist, wenn er sich irgendwo ergreifen läßt, wie er an sich ist. Wenn wir nun dieser seiner ursprünglichen

Form mit H. Vilsecker unbedenklich den Vorzug geben, so rechtfertigen wir dieß einmal damit, daß man den gregorianischen Gesang, so wie er in Rom gesungen worden ist, in der ganzen abendländischen Kirche als Muster und Vorbild aller anderen Kirchengesänge anerkannt, denselben wo er sich vorfand, nicht nur sorgfältig bewahrt, sondern auch dessen Modificationen sehr oft wieder aufgehoben, und neu gebildete Gesangstücke (Antiphonen, Hymnen auf neue Festtage ꝛc.) nach dessen Geist und Regeln zu formiren versucht hat (vgl. Gerbert, Mus. sacra, tom. I, p. 269, 275, 283.). Dazu kommt aber auch noch ein innerer Grund. Die späteren Choralgesänge, die sich besonders unter den religiösen Orden, aber auch außerhalb derselben in einzelnen Diözesen, vornämlich während des 10. und 11. Jahrhunderts gebildet hatten, fiengen an, den einfachen Fortgang der gregorianischen Melodie zu verlassen und die Figuration des Tones zu verschlungenen Gängen und langen Windungen auszudehnen. Aber gerade diese Verschlingungen des Tones waren es, die dem kirchlichen Gefühle nie recht zusagen wollten. Notker z. B. erzählt schon (in prolog. Sequent.) wie er von seinem Lehrer Iso getadelt worden sei, quod in componendis Sequentiis uni syllabae plures notas musicas attribuerit. Später aber bildete sich diese neue Weise zu einem solchen Extreme aus, daß Papst Johannes XXII. sogar die kirchliche Auktorität in die Wagschale legen mußte, um wieder Ordnung und Decenz in den Gesang zu bringen. Und auch der gründliche Gerbert spricht in tadelndem Sinne von solchen Erweiterungen, wenn er einmal die Bemerkung macht, dum successu temporis amplior modulatio cantilatioque adhibita est — nimis comta et fucata maiestatem divini operis foe-

davit (Gerb. M. S. tom. I, p. 244). Daraus ergibt sich nun so viel, daß, je einfacher und natürlicher der Fortschritt der Melodie, desto heimischer das kirchliche Gefühl sich in ihr gefühlt hat. Wenn nun auch in den verschiedenen Choralweisen das mittlere Maaß in Betreff der Figuration des Tones wieder hergestellt worden ist, so hat sich in diesem Punkte der eigentlich römische Choral doch bisher als ein unerreichtes Muster erwiesen. Seine Melodie ist von allen überflüssigen Tönen frei, daher klarer, bestimmter und durchsichtiger als seine Nachahmungen und als seine späteren Modificationen. Die verschiedenen Tonarten webt er einfach und unmittelbar durcheinander, während der spätere Choral von allmähligen Uebergängen und langsamen Fortschreitungen voll ist, und den Unterschied von zwei Tonarten, in welche übergegangen wird, gerne durch Zwischennoten verdeckt, die aber nun gerade das Körnige verwischen, das in dem unmittelbaren Zusammenschluß zweier selbstständiger Tonarten liegt. Eine kleine Vergleichung soll das Gesagte klar machen. In der Antiphon zum Magnificat in Sabb. a. Dom. I. Adv. steigt die Melodie im Freiburger Diurnale Chori. a. 1745, an einem Ort vom f in das c durch alle dazwischenliegenden Intervalle herab, während die röm. Modulation f, d, c hat, ein Fall, der eine kräftigere ungebrochenere Melodie gibt. Besonders klar tritt dieses Verhältniß im hymnus: iste confessor hervor. Die Melodie über o clemens, o pia im Salve Regina, dem Wesen nach dieselbe wie bei Bilsecker, geht im genannten Diurnale wieder durch Mitteltöne hindurch, während das Bittende und Flehende dieser so schönen Stelle im röm. Choral mit ein Paar Hauptnoten erreicht wird, und mindestens dieselbe hohe

pfindung zurückläßt. Es ist wahr, es handelt sich hier, wie Herr Vilsecker sagt, oft nur um einen Ton, aber auch ein einziger Ton begründet oft einen merklichen Unterschied. Und zwar entscheidet dieser Unterschied in der Regel zu Gunsten der gregorianischen Form. Ihre Melodie hat den eigenen Vorzug, daß sie sich die verschiedenen diatonischen Tonklassen, diese nothwendigen und wesentlichen Ausdrucksmittel ihres inneren reichen Lebens, so zu sagen mit einem einzigen Hauch unterwirft, was eben diesen kraftvollen und majestätischen Eindruck auf das Gemüth macht, während sich im späteren Choral die Tonmächte erst nach einigem Zögern dem herrschenden Tone unterwerfen, und eben darum dieses ergreifenden Eindruckes entbehren.

Was nun noch die formelle Ausstattung des angezeigten Werkes betrifft, so sind die an jedem Psalmvers angedeuteten Flexionen des Psalmentones von sehr praktischem Werthe. Selbst auch die Ausführlichkeit, womit z. B. ein und derselbe Psalmenton über verschiedenen Psalmen stets wieder in Noten ausgedrückt vorkommt, müssen wir in sofern gutheißen, als dadurch für die Ungeübtere das Nachschlagen erspart, und die Subsumtion des Textes unter den Ton erleichtert wird.

Dagegen hätten wir nicht ungern gesehen, wenn H. Vilsecker die Psalmentöne sammt ihren Differenzen auch in diesem Werke an einem eigenen Orte zusammengestellt, und demjenigen, der seine Chorallehre nicht besitzt, eine Gesammtanschauung dieses so bedeutenden Bestandtheiles im gregorianischen Kirchengesange gewährt hätte. Denn es dürfte dem Laien doch zu verwickelt sein, sich das Ganze der Psalmodie, aus dessen zerstreut umherliegenden Gliedern zu abstrahiren.

Die Ausstattung des Werkes ist trefflich.

Wir schließen mit dem doppelten Wunsch, daß sich das Werk einer baldigen Verbreitung erfreuen, und daß der Herausgeber selbst die betreffende Orgelbegleitung seinem Versprechen gemäß bald nachfolgen lassen möge.

Repetent Birkler.

8.

Geschichte des Mittelalters. Ein Lehrbuch für akademische Vorlesungen und die höheren Classen gelehrter Schulen. Von Dr. J. Möller, Professor der Geschichte an der katholischen Universität Löwen in Belgien. Erster Band. Die zwei ersten Perioden bis auf Gregor VI. Mainz, Verlag von Kirchheim, Schott und Thielmann. 1844.

Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß in neuerer Zeit allmählig ein besserer Geist in der Geschichtschreibung des Mittelalters herrschend geworden ist. Dasselbe schlechthin unter die Rubrik Finsterniß und Todesschatten zu stellen, gehört nicht mehr zum guten Ton, und wird höchstens noch bei dem literarischen Pöbel für verzeihlich gefunden, wegen des guten Zweckes, den er damit verbindet, nämlich einen heilsamen Schrecken vor etwaigem Rückfalle in diese Zeit einzuflößen. Indessen sind es bisher doch mehr nur einzelne Parthien des Mittelalters, einzelne Völker und Personen, die sich einer aus jenem bessern Geiste hervorgehenden Behandlung zu erfreuen gehabt haben, und auch hierin bleibt vielfach noch Manches zu wünschen übrig. Dieß liegt in der Natur der Sache selbst: das bedeutendste Element in der Entwick-

lung des Mittelalters ist die Kirche; auf sie stoßt der Geschichtschreiber mit jedem Schritte, welchen er in seiner Forschung vorwärts thut, und es kann nicht fehlen, daß sie für Manchen zum Stein des Anstoßes wird, der ihn, wenn auch nicht zum Falle, doch zum Straucheln bringt. Nur gar zu gern wird die Kirche von der Stellung im Vordergrund, die ihr zukommt, in den Hintergrund gedrängt, und während man es vernachläßigt, ihre wunderbaren Wirkungen im Großen und Ganzen in das gehörige Licht zu stellen, werden Unvollkommenheiten, Mißstände und Verirrungen im Einzelnen mit aller Gründlichkeit und Weitläufigkeit behandelt.

Gegen diese Halbheit und Inconsequenz in Auffassung und Darstellung des Mittelalters bildet die vorliegende Geschichte desselben, von der bis jetzt der erste Band vorliegt, einen erfreulichen Gegensatz. Der Verfasser steht der Kirche nicht blos äußerlich gegenüber, sondern ist ihr mit Herz und Seele zugethan, und darum besteht für ihn auch kein Hinderniß, das ihn bewegen könnte, in seiner Darstellung der Kirche den Platz zu versagen, der ihr einmal durch die unabänderlichen Thatsachen zugewiesen ist. Daß er aber dadurch auch den Weg zum wahren Verständniß des Mittelalters sich eröffnet habe, zeigt sich schon in der gelungenen Definition, die er von dem Mittelalter gibt: „es begreift, sagt der Verfasser p. 3, einerseits die Geschichte der Gründung, Entwicklung, Blüte und des Sinkens jener staatlichen Ordnung, die auf christlich katholischen Grundlagen beruhend das gesammte Abendland umfaßte, und andererseits den socialen Kampf dieser katholischen Republik gegen den im siebenten Jahrhundert entstandenen Islam, der von Asien anfangend, über einen großen Theil dieses Welttheils sich ausbreitete, über

den ganzen Norden Afrika's sich erstreckte, und sogar in den Süden Europas eindrang, während er von Osten her immer weiter eindringend und an dem sinkenden griechischen Reiche nur wenigen Widerstand findend, die ganze katholische Civilisation bedrohte." Damit ist denn auch das Wesen des Mittelalters vollständig charakterisirt, und der Verfasser hat die tiefsten und einfachsten Grundlagen aufgedeckt, auf denen die ganze reiche Entwicklung desselben beruht. Selbst dem Islam hat er von seinem Standpunkte aus eine Stellung zu geben vermocht, daß er nicht mehr als eine bloß zufällige Erscheinung neben den andern Entwicklungsgliedern einhergeht, sondern sich, wenn auch als widerstrebendes Element, in die große Kette derselben einreihen lassen muß.

Indem aber der Verfasser so das tiefste Wesen des Mittelalters erkannt hat, hat er auch die einfachen Bedingungen seiner Entwicklung gefunden. Daher bedarf er in seiner Geschichtsdarstellung keinerlei Art von Maschinerie, wie z. B. Betrug und Politik der Päbste, Herrschsucht des Clerus, Dummheit des Volkes und dgl., um einen Fortschritt zu vermitteln, oder das Hervortreten von Erscheinungen zu erklären, die gerade am bezeichnendsten für den Charakter des Mittelalters sind, wie die Stiftung des christlich-germanischen Kaiserthums, die Kreuzzüge u. s. f. Alles geht bei dem Verfasser natürlich zu, und nach ihm erscheint die Menschheit im Mittelalter weder als von einem bösen Dämon besessen, noch als an zeitweiser Geistesabwesenheit leidend, sondern als ringend und strebend mit einem klaren Bewußtsein des Zweckes, und einer Anstrengung aller geistigen Kräfte, wie kaum zu irgend einer andern Zeit. In dieser Hinsicht muß die historische Kunst des Verfassers wirklich Bewunderung

erregen. Alles Räsonniren ist ihm ferne; nur hie und da wird in einer Anmerkung eine traditionelle Lüge, wenn sie sogar bei einem anerkannten Schriftsteller noch Aufnahme gefunden, kurz berichtigt, oder gegenüber von einer scheinbar quellenmäßigen Darstellung die geringe Glaubwürdigkeit irgend eines Quellenschriftstellers in kurzen Zügen dargelegt, wie dies z. B. p. 321 mit Liutprand geschieht. Sonst aber läßt der Verfasser blos die Facta sprechen, weiß sie aber so zu ordnen und zu stellen, daß das natürliche Hervorgehen des einen aus dem andern ohne weitere Nachhilfe dem Leser in die Augen springen muß. So wie ein Volk in den Kreis seiner Darstellung hereintritt, zeichnet er in scharfen Umrissen die geistigen Unterlagen seines Bestandes, wie sie in der Religion, der Staatsverfassung, dem häuslichen und bürgerlichen Leben, der intellektuellen Bildung desselben zu Tage treten, und wie nun auch seine fernere Schicksale sich gestalten mögen, es braucht keiner weitern Fingerzeige mehr, sie verstehen sich von selbst. Wer z. B. die Schilderung des ostgothischen Reiches unter Theodorich p. 55 ff., oder des Vandalenreiches in Afrika p. 59 ff., oder die Geschichte der Westgothen in Spanien p. 111 ff. u. 175 ff. mit Aufmerksamkeit gelesen, für den wird der scheinbar unmögliche Untergang dieser Nationen, der durch den Verlust der einen oder andern Schlacht herbeigeführt wurde, nichts Befremdliches mehr haben.

Ueberhaupt sind es die geistigen Elemente im Völkerleben, welche der Verfasser mit besonderer Liebe und ausgezeichneter Klarheit und Durchsichtigkeit darstellt. Vor Allem richtet er überall ein besonderes Augenmerk auf die Gestaltung der staatlichen und rechtlichen Verhältnisse, auf ihre

allmählige Bildung und die Umwandlungen, welche im Fortgang der Entwicklung mit denselben vorgehen. So stellt er gleich an den Anfang seiner Geschichte eine ausführliche Darstellung der Verfassungsformen zuerst des römischen Reiches, wie sie namentlich durch Constantin den Großen eingerichtet worden, sodann der Kirche und endlich der germanischen Völker. Im weitern Verlaufe des Werkes zeigt er dann die mannigfaltigen Weisen auf, in welchen die verschiedenen Völker diese Grundformen in ihrer staatlichen Ordnung zur Anwendung gebracht, indem sie dieselben bald gleich berechtigt neben einander stehen, bald eine über die andere mehr oder weniger prävaliren ließen, und in dieser Beziehung ist es höchst interessant, zu sehen, in welchem Verhältniß die jeweilige Verfassung zur Lebenskräftigkeit eines Volkes steht. Die Heerkönigreiche der Burgunder, der Vandalen, der Ostgothen, zum Theil auch der Westgothen und Longobarden, haben einen frühen Untergang gefunden, weil es ihnen nur mangelhaft gelungen ist, jene heterogenen Verfassungsformen zur Einheit zu vermitteln. Die Lösung dieser Aufgabe blieb dem Frankenvolke aufbehalten, dem auch nach dieser Seite hin sein unmittelbarer Uebergang vom Heidenthume in die katholische Kirche zum Vortheil ausgefallen ist. Es war aber dies eine schwere Arbeit für dasselbe; ein Herrschergeschlecht, die Merovinger, fand seinen Untergang, bis sich aus dem Heerkönigthum das Lehenkönigthum gestaltete, und wieder eines, die Carolinger, bis sich das Lehenkönigthum unter den Capetingern zur Territorialherrschaft umbildete. Wie diese Verfassungsformen entstanden und in einander übergingen, aus welchen Elementen sie zusammengesetzt waren, weist der Verfasser am

betreffenden Orte jedesmal ebenso klar, als gründlich nach; als besonders gelungen darf seine Darstellung der Entstehung des Lehenwesens bezeichnet werden. p. 130 ff.

Als die eigentliche und feste Grundlage, auf welcher sich jede mittelalterliche Staatsform aufbaute, betrachtet der Verfasser die Religion und deren Trägerin, die Kirche. Aber er bleibt keineswegs nur dabei stehen, diesen Grundsatz auszusprechen, sondern wie die Kirche das normirende Element in dem Leben des Mittelalters war, so ist sie es auch in seiner Darstellung. Daher nimmt er denn gar keinen Anstand, nachdem er die stürmischen Bewegungen der Völkerwanderung je bis zu dem Punkte dargestellt hat, von welchem aus nach eingetretener Ruhe neue Bildungen anfangen konnten, an die Spitze der nunmehr beginnenden Entwicklung Gregor den Großen, und seine umfassende Wirksamkeit zu stellen. Auch die Eintheilung des Mittelalters in Perioden knüpft er an die bedeutenden Wendepunkte im Leben der Kirche an, sofern er die erste bis auf Karl M. oder vielmehr bis zur Stiftung des christlich-germanischen Kaiserthums, das ja ein Produkt der Kirche ist, die zweite bis auf Gregor VII., die dritte bis auf Bonifaz VIII., und die vierte bis auf den Eintritt der Glaubensspaltung sich erstrecken läßt. Es versteht sich demnach von selbst, daß er großen Männern der Kirche, und einflußreichen Anstalten derselben ihr volles Recht widerfahren läßt. Die Päpste Gregor M., Nicolaus I., Leo IX., Nicolaus II. erhalten wie Benedikt von Nursia und seine Stiftung, die ehrenvolle Anerkennung, die ihnen gebührt. Dagegen verhehlt der Verfasser auch das Verderben nicht, dem zuweilen die Geistlichkeit verfallen, und unter den Ursachen der Zerrüttung im fränkischen Reiche unter den Mero-

vingern stellt er die Schlechtigkeit des damaligen Clerus oben an p. 123.

Obwohl der Verfasser sein Werk nur zu einem Lehrbuch bestimmt hat, so enthält es doch einen sehr großen Reichthum an Material, wie man ihn selbst in umfangreichern Gesichtsdarstellungen kaum findet; selbst scheinbar unbedeutende Einzelnheiten haben in demselben Platz gefunden. Diese Fülle von Stoff ist aber so bewältigt und verarbeitet, daß dieselbe nirgends lästig fällt, und das Buch sich fast wie ein förmliches Unterhaltungsbuch liest. Schon daran, wenn man auch nicht wüßte, daß der Verfasser denselben Stoff schon in französischer Sprache bearbeitet hat, würde man mit Leichtigkeit erkennen, daß das Werk keine Erstlingsarbeit ist. Man sieht, der Verfasser hat seinen Gegenstand bis auf das Einzelnste hinein wohl durchdacht, und ist dadurch in den Stand versetzt worden, das Wesentliche von dem Unwesentlichen zu scheiden, und dasselbe auf den einfachsten Ausdruck zurückzubringen. Nur das sorgfältigste Studium konnte es möglich machen, die einzelnen Fakta so auszuwählen und zu stellen, daß in natürlicher Entwicklung immer das eine das andere erklärt, und der Verfasser nie nöthig hat, durch sein Raisonnement dieselben zu deuten. Daß aber derselbe, um dieses zu erreichen, auf das Genaueste mit den Quellen selbst vertraut sein mußte, leuchtet von selbst ein. Wirklich ist es auch fast auf jeder Seite des ganzen Werkes sichtbar, daß der Verfasser seine Darstellung unmittelbar aus den Quellen geschöpft hat, so selten es auch vorkommt, daß er dieselben nennt. In dieser Hinsicht hat sich der Verfasser mit glücklichem Takte von jener den Schein der Gründlichkeit affektirenden Weise fern gehalten, nach welcher auch in Compen-

dien gewisse Schlagwörter und eigenthümliche Ausdrücke der Quellen herüber genommen werden. Dadurch eröffnet man mehr für die Phantasie einen weiten Spielraum, als daß man ein gründliches Wissen befördert; denn gar zu leicht knüpft sich an die Kenntniß solcher Schlagwörter und eigenthümlicher Ausdrücke die Meinung, als habe man die Sache klar und sicher, während man in der That doch nur verworrene Vorstellungen von derselben hat. Im Gegensatz dazu gibt der Verfasser stets nur den Sachinhalt der Quellen in einfachem männlichen Ausdruck, wie es sich für den denkenden Geschichtsforscher geziemt.

Mit dieser Gründlichkeit und Gediegenheit der Forschung verbindet der Verfasser eine seltene Klarheit in der Anordnung des Stoffes, und vielleicht dürfte gerade darin der Hauptvorzug seines Werkes bestehen. Von Anfang bis Ende herrscht eine solche Uebersichtlichkeit und ein so sicheres Ineinandergreifen der einzelnen Momente, daß leicht für den Leser, wüßte er nicht von anderwärts her, welch spröder und verwickelter Stoff das Mittelalter für die Geschichtsdarstellung ist, die Täuschung entstehen könnte, als habe er die leichteste und einfachste historische Entwicklungsreihe vor sich. Auch hierin hat es sich bewährt, daß der Standpunkt, den der Verfasser eingenommen hat, der allein richtige ist. Wie die einzelnen Völker des Mittelalters, sobald sie historische Bedeutung zu erringen begannen, eines nach dem andern, der Kirche sich zu Füßen gelegt haben, oder doch in die bestimmtesten, wenn auch gegensätzlichen Verhältnisse zu derselben getreten sind, so reiht sich auch bei dem Verfasser leicht und ungezwungen ein Abschnitt um den andern an den Mittelpunkt seiner Darstellung, der die Thätigkeit der Kirche be-

handelt. Von großem Nutzen für klares sicheres Verständniß sind auch die übersichtlichen Darstellungen der Zustände, welche der Verfasser gleichsam als das Resultat der Entwicklung der Darstellung einer bedeutendern Periode anzuknüpfen pflegt. In dieser Beziehung ist die allgemeine Uebersicht über die Weltlage beim Falle des abendländischen Reiches p. 41 ff. musterhaft zu nennen; ebenso die Darstellung der innern Zustände Frankreichs beim Fall der Carolinger p. 313. Neben diesen weitläufigen Ausführungen zeichnet der Verfasser durchgängig bald am Anfang bald am Schlusse eines Abschnittes, je nachdem es das Bedürfniß erfordert, den faktischen Bestand, von dem die Entwicklung entweder ausgeht, oder in welchen sie endigt. Dadurch erhält nicht nur die Darstellung eine feste Gliederung, sondern auch das Verständniß wird wesentlich erleichtert, sofern das Resultat einer abgelaufenen Entwicklung immer auch die Basis für eine neue Bildung einschließt, und diese schon mehr als halb erkannt ist, wenn man die Elemente erkennt, auf denen sie sich vollzieht. Ueberhaupt ist die Kunst des übersichtlichen Zusammenfassens dem Verfasser in hohem Grade eigen. Durch diese bringt er Licht selbst in solche Erscheinungen, deren regelloses, tumultuarisches Auftreten eine geordnete Darstellung unmöglich zu machen scheint. So faßt er z. B. p. 255 ff. die Normannenzüge, p. 261 die Saracenenzüge in Italien und Südfrankreich, p. 293 die Raubzüge der Magyaren in ihrer jeweiligen chronologischen Aufeinanderfolge zusammen, und es zeigt sich damit schon von selbst, daß auch diesen Erscheinungen ein festes Princip und ein bewußter Zweck zu Grunde liegt, und welches sofort ihre Bedeutung im großen Ganzen der Begebenheiten sei.

Auch durch die äußere Ausstattung des Werkes ist Sorge getragen, daß es für den Gebrauch sowohl beim Selbststudium als bei Vorlesungen die möglichsten Vortheile an die Hand biete. Am Anfang jedes Paragraphs sind nicht nur die Quellen, sondern auch die besten Bearbeitungen derselben Materie verzeichnet, so daß wer zu genauerem Studium sich angetrieben fühlt, dadurch die sicherste Anleitung erhält. Die bedeutendsten Jahreszahlen finden sich im Contextund am Rande, weniger bedeutende blos am Rande, aber mit großer Sorgfalt verzeichnet.

Die Sprache ist klar, fließend, leicht verständlich und fern von allem Gekünstelten und Affektirten. Nur ganz selten macht sich eine kleine Unbeholfenheit im deutschen Ausdrucke bemerkbar. In dieser Hinsicht hat sich der Verfasser in der Vorrede entschuldigt, und wir müssen sagen, es hat uns in Anbetracht der ausgezeichneten Tüchtigkeit, die er auch in diesem Werke bewährt hat, schmerzlich berührt, wenn er p. V. sagt: „Der Gebrauch der französischen Sprache, deren ich in Wort und Schrift seit so langen Jahren mich zu bedienen genöthigt bin, hat mich meiner Muttersprache entfrembet.“

Abgesehen davon bedarf das Werk keiner weitern Empfehlung; es wird sich selbst Bahn brechen. Möge der Verfasser nur bald den zweiten Theil nachfolgen lassen!

Repetent Aberle.

9.

Christliche Schriften von Dr. Ferdinand Herbst. Erstes Bändchen, Abendstunden, zweites Bändchen, Festpredigten (ein drittes Bändchen soll Aufsätze über Zeitfragen enthalten). Augsburg, Kollmann, 1844.

Lebensgeschichte des heiligen Johannes Franziskus Regis aus der Gesellschaft Jesu. In's deutsche übersetzt von P. Schelkle, mit einer Vorrede von Dr. C. Egger (mit einem Stahlstich). Augsburg, Balth. Schmid, 1843.

Der Verfasser von Nro. 1 ist der rühmlich bekannte Convertite, von dem die Schrift: die Kirche und ihre Gegner in den drei letzten Jahrhunderten, die Selbstbekenntnisse: aus dem Leben eines Priesters ꝛc. herrühren. Manche der hier zusammengestellten Aufsätze hat der Herr Verfasser anderwärts schon einzeln publicirt, ihre neue Herausgabe ist aber um so mehr gerechtfertigt, als die Abendstunden sowohl, als die Predigten des Treffenden und Geistreichen sehr viel enthalten, so wie sie sich auch durchgehends durch eine lebendige geistreiche Darstellung auszeichnen. Die 15 Abendstunden enthalten Betrachtungen von Gegenständen, die für das geistliche Leben eines Priesters und Seelsorgers sehr interessant sind, wie z. B. das Stillleben, die Verkündigung des Wortes Gottes, die Macht des Wortes Gottes, am Kirchweihfeste. Auch diese Betrachtungen sind häufig selbst Predigten, und bieten in ihrem Gedankenreichthum mannigfaltigen Stoff zu Predigten, so die „Studien für die Weihnachtszeit,“ während

„am Ostermontag“ ein vortreffliches Muster einer Homilie über die Tagesperikope ist. Sie sind sämmtlich entschieden katholisch dogmatisch gehalten, und gewähren darum einen sichern Gewinn an eigener Belehrung und Erbauung. Ihrer Form nach dürften sie aber für Geistliche auch ein Muster sein, wie dieselben ihre Abendstunden am Besten ausfüllen könnten. — Die Festpredigten des zweiten Bändchens sind ebenfalls geist- und gedankenreich, und bieten dem katholischen Prediger neben eigener Erbauung eine Fülle von Stoff zu besonderen Arbeiten; daher es denn auch diesen Predigten nicht zum Nachtheil angerechnet werden darf, wenn sie etwas hoch gehalten sind; jeder wird das aus ihnen Geschöpfte in einer Darstellung wieder geben können, wie sie den Bedürfnissen seiner Gemeinde entspricht. Besonders die Marienfestpredigten sind kräftig apologetisch für die katholische Verehrung Maria's gehalten, und ihre Consequenz aus unserm Glauben und ihre Vernünftigkeit tief und vielseitig begründet. Darin zeichnen sich aus die Predigten auf Mariä Empfängniß und Verkündigung: „Die Verehrung Maria's und die Anbetung Christi,“ und „Maria unser Schutz und Schirm.“ Unter den übrigen Festpredigten sind namentlich hervorzuheben: „der Weg des Kreuzes,“ „Fluch und Segen“ (am Erndtedankfeste), „die Heiligung des Familienlebens;“ welche sich selbst auch durch Popularität auszeichnen. Hiernach bedarf es wohl keines rühmenden Wortes mehr, um diese Schriften besonders dem Seelsorgklerus zu empfehlen. Bei dieser Gelegenheit macht Referent noch besonders aufmerksam auf die schon angeführte Schrift desselben Verfassers: aus dem Leben eines Priesters (Augsburg, Kollmann, 1842),

und empfiehlt sie allen denen zum Studium, welche sich in ihrer Ueberzeugung von der katholischen Kirche und ihrem Grunde und schönen Baue noch nicht haben klar werden können. —

Nr. 2 ist eine aus dem Französischen übersetzte ausführliche Biographie eines der berühmtesten, aber noch weniger unter uns bekannten Heiligen der neueren Zeit. Das Leben des hl. Franziskus Regis verlauft nämlich zwischen 1597 und 1640; er lebte und wirkte demnach gleichzeitig mit dem hl. Franz von Sales († 1622): der hl. Johanna Franziska von Chanta († 1641) und dem hl. Vinzenz von Paul († 1666). Aber obgleich Regis nicht weniger großartig gewirkt hat, als die drei hl. Zeitgenossen, so ist ihm bisher wenigstens in Deutschland nicht das gleiche Loos der Berühmtheit zu Theil geworden. Gleichwohl verdient derselbe nicht nur als eine ausgezeichnete Persönlichkeit, sondern auch als ein ergreifendes Muster zur Nacheiferung für den Seelsorgklerus allgemeiner gekannt zu werden. Denn obgleich unser „Mann Gottes" sein Leben nur auf 43 Jahre brachte, und nur als einfacher Missionspriester den Seelsorgern Aushülfsdienste leistete, so hat er doch Erstaunliches für Ausbreitung des Reiches Gottes und Zerstörung des Reiches des Bösen gewirkt, so daß man es kaum glauben könnte, wenn es nicht aktenmäßig und in den einzelnsten Thatsachen uns vorgeführt würde. Wie er schon in frühester Jugend und in seinen Studienjahren ein höchst liebenswürdiges und anziehendes Muster der Frömmigkeit und Tugend war, und dadurch viele Altersgenossen auf dem Wege des Lebens leitete und Abgeirrte darauf zurückbrachte; so ist er

besonders in seinen zehn Missionsjahren das leuchtendste und anspornendste Musterbild für jeden Seelsorger. Und wenn wir allerdings den Heiligen auch bei den ernstlichsten Bemühungen nicht zu erreichen hoffen dürfen, so mögen wir doch aus seinem Bilde zu unserer heilsamen Beschämung entnehmen, wie wenig wir gewöhnlich leisten, und wie wir offenbar, wenn wir der Berufsgnade treuer mitwirkten, auch weit mehr leisten könnten. Da die vorliegende Biographie des Heiligen sehr viele einzelne Thatsachen aus seinem Leben anführt und aktenmäßig genau erzählt (denn sie ruht größtentheils auf den Akten seiner Canonisation); so kann in der That jeder Priester und Seelsorger sehr viele Belehrung und Ermunterung aus ihr schöpfen. Namentlich dünkt dem Referenten Nichts klarer aus dem ganzen Leben des hl. Franziskus Regis hervorzugehen, als dieß: wie viel der Christ, und um so mehr der Priester, vermag, wenn er ganz und entschieden in der Wahrheit steht, und im Geiste der aus ihr quellenden Liebe sie predigt und zur Anerkennung zu bringen sucht. Auch die strengste Wahrheit wird da liebenswürdig und darum siegreich, und kann nur von denen, die ganz verblendet oder bösen Willens sind, abgewiesen oder angefeindet werden. Andrerseits freilich sieht man hier auch deutlich, wie gewiß es ist, daß die Wahrheit immer bei gewissen Leuten Haß gebiert, und der wahre Eifer Anfeindung zu gewärtigen hat; aber auch zugleich, daß der wahre Eifer Nichts zu fürchten braucht, indem, Anderes nicht zu erwähnen, unser Heiliger, trotz den mannichfaltigsten Nachstellungen nach seinem Leben, ruhig eines natürlichen Todes stirbt. Nicht minder anschaulich wird uns da, was wir freilich im

Leben vieler Heiligen wieder finden, daß die größte Anstrengung im seelsorgerlichen Berufe, wenn sie nur von einem reinen Eifer für Gottes Ehre und das Heil der Seelen geleitet ist, die Erschöpfung nicht so leicht zu fürchten hat, indem ihr auch außerordentliche Kräfte zufließen.

Die Darstellung in vorliegender Schrift ist schön und die Uebersetzung im Ganzen fließend, obwohl einige Härten vorkommen; die Ausstattung ist sehr hübsch, und das beigegebene Porträt des Heiligen ist geeignet, besonders den Zug des unerschütterlichen Muthes in dem Bilde desselben uns zur Anschauung zu bringen.

Da für Geistliche Nichts mehr unterrichtend und ermunternd ist, als solche Vorbilder im geistlichen und priesterlichen Leben zum Gegenstand der Lectüre zu machen, sie sich öfter zu vergegenwärtigen und eigentlich zu studiren, so erlaubt Referent sich, Biographien von noch zwei für uns ebenfalls höchst interessanten Männern Gottes hier anzuführen. Es ist die von demselben D. Schelkle übersetzte Lebensgeschichte des ehrwürdigen Vaters Peter Canisius — Wien, bei den Mechitaristen, 1837, 2 Bde. — ein Buch, das zugleich viele Aufschlüsse gibt über die Verhältnisse zur Zeit der sog. Reformation, und eine sehr treffliche Anleitung ertheilt, wie sich der katholische Priester, ohne der Wahrheit Etwas zu vergeben, auf eine die Liebe nicht verletzende und den Frieden nicht störende Weise gegen seinen irrenden Bruder protestantischer Confession verhalten solle. Die andere Biographie ist das Leben des hl. Franziskus von Sales — dargestellt von D. B. Karg, Regensburg 1843,

Manz — worin dieser liebenswürdige hl. Bischof in lebendiger Darstellung nach den wichtigsten Momenten seines Lebens, zugleich mit Einflechtung eines Theils des Lebens der hl. Johanne von Chantal, geschildert wird.

Pfarrer Mennel.

Theologische

Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der K. Universität Tübingen.

Siebenundzwanzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1845.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Wien, bei Braumüller und Seidel, so wie bei Gerold und Sohn.

Prag, Haase Söhne.

I.

Abhandlungen.

1.

Der Protestantismus und das Urchristenthum.

Von Anfang an trat der Protestantismus, wie bekannt, mit der Prätension auf, das Urchristenthum, welches im Papismus bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden, ja eigentlich verloren gegangen sei, wieder zurückgebracht und wiederhergestellt zu haben. Ja, dieser stolze Gedanke war bei den Reformatoren bis zu der Stärke vorgedrungen, daß sie den Altgläubigen geradezu den christlichen Namen verweigerten, und sie dagegen als „Schlangensamen", als eine „Grundsuppe von Sophisten", und als „Heiden" bezeichneten, wie solches auf dem Regensburger Religionsgespräche im Jahre 1546 geschah.

Uebrigens ist die fragliche Behauptung, welche unwillkührlich an die Novatianer, Katharer u. dgl. erinnert und sich schon bei den ältesten Sekten findet, nicht auch mit den Reformatoren und ersten Eiferern selbst wieder erstorben, sondern hat sich als ein gehässiges Erbtheil durch die drei Jahrhunderte forterhalten und muß heute noch da und dort auf Kanzeln

und Kathedern bei besonders feierlichen Veranlassungen zur Hervorbringung eines Knalleffektes dienen. Ja, in neuesten Zeiten scheinen die Protestanten diesen hochmüthigen Anspruch auf das Urchristenthum um so mehr zu steigern, je mehr sie gerade in Zerstörung des urchristlichen Erbes, der Bibel und Schriften der apostolischen Väter, Fortschritte machen.

Es scheint darum nicht überflüssig, diesen Gegenstand auf's Neue in Untersuchung zu ziehen, und seiner Erörterung einige Blätter zu widmen, nachdem unter den Protestanten ehemals Matthias Flacius und Consorten ganze Bände darüber vollgeschrieben und sich vergeblich bemüht haben, das Unnachweisbare zu beweisen.

Schon von vornherein ist es nicht glaubwürdig, daß die Kirche Christi zwölf volle Jahrhunderte hindurch in Finsterniß und Todesschatten gesessen sei, vom heiligen Geiste gänzlich verlassen, bis in Sachsen der Stern aufgieng, der die Wolken durchbrach, das Dunkel besiegte, und aus dem Labyrinthe der katholischen Kirche heraus an dem Faden einer neuen Ariadne den Rückweg in das Urchristenthum wieder entdeckte. Ich sage, es ist dieß von vornherein unglaubwürdig, denn was wäre sonst aus der Verheißung des Herrn geworden, daß die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen sollen? Diese Bedenken steigern sich noch, wenn wir uns erinnern, wie mancher andere damit zusammenhängende Selbstruhm Luthers und seiner Verehrer vor dem Lichte der Geschichte verschwindet. Ich meine z. B. all das Gerede von Wiederauffindung der ganz verloren gegangenen Bibel, wie sie früher „unter der Bank“ gelegen und erst durch Luther wieder hervorgezogen worden sei. Wir

wissen ja, daß es schon vor der lutherischen wenigstens dreißig deutsche Bibelübersetzungen gab, und daß Luthers Einsicht in die Bibel keineswegs unvermittelt wie eine Oase in der Wüste dasteht, daß vielmehr schon das bekannte Sprüchwort: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset, die Quelle bezeichnet, aus der jener manche seiner exegetischen Kenntnisse schöpfte.

Also hat es schon vor Luther deutsche Bibelübersetzungen und tüchtige Exegeten gegeben, und zu keiner Zeit der Kirche waren die Bibel und ihr Verständniß verloren gegangen.

Doch wir wollen den Vorwurf, als ob die Kirche zwölf volle Jahrhunderte hindurch des heiligen Geistes beraubt gewesen, für jetzt auf sich beruhen lassen und uns lieber mit unserer Hauptfrage beschäftigen, ob der Protestantismus sich seiner Aehnlichkeit mit dem Urchristenthum zu rühmen befugt sei?

Statt aller ausführlichen Antwort könnten wir freilich auf Apostelgeschichte 2, 42 verweisen, wo die alten Christen mit den Worten geschildert werden: „treu beharreten sie in der Lehre der Apostel." Wir könnten im Gegensatz hievon auf die Leipziger Disputation hinweisen, wo Luther bereits den Brief Jakobi, als „stroherne Epistel" verwerfend in die urchristliche „Treue gegen die Lehre der Apostel" eine Bresche geschossen hat, durch welche von nun an die Kritiker seiner Genossenschaft einbrechend ein Bollwerk der apostolischen Lehre nach dem andern zerstörten, bis endlich der neue David die ganze riesenhafte Festung in die Luft sprengte und die Seinen von allen Banden der „Treue gegen die Lehre der Apostel" befreite.

Man wird uns hiegegen freilich auf die die andere

Seite des Protestantismus einnehmende Schaar der Bibelgläubigen verweisen, und uns zeigen, wie sie mit andächtiger Miene dem heiligen Buche ihre Verehrung bezeugen. Diese, wird man mir sagen, ja sie sagen es selbst oft und laut genug, — bilden die eigentlichen Nachkommen der ältesten Kirche, die wahre Gemeinde des Herrn, der wiederauflebenden Söhne und Töchter des Urchristenthums. Ich will annehmen, daß alle ihre Devotion gegen die Bibel wahrhaft und ungeheuchelt sei, auch nicht auf blindem Köhlerglauben beruhe, vielmehr das Licht der Untersuchung nicht scheue. Ich will hierin noch billiger sein, als ihre eigenen Glaubensgenossen, deren Einer ihnen jüngsthin en bloc „Ungeschichtlichkeit", d. i., wenn wir den seltsamen Ausdruck deuten, hartnäckigen Widerstand gegen historisch-kritische Untersuchungen vorgeworfen hat. Doch wir unserer Seits wollen trotz dieser Geständnisse aus dem eigenen Feldlager immerhin annehmen, daß es auch unter den geistig regsamen Protestanten noch viele aufrichtige Bibelgläubige gebe; aber gerade diesen gegenüber, welche noch nicht durch Verwerfung der Bibel ihr Verhältniß zum Urchristenthum offen an den Tag gethan haben, — ihnen gerade gegenüber möchten wir zeigen, wie wenig auch sie zu jener stolzen Prätension Berechtigung haben.

Daß der protestantische Lehrbegriff solche Ansprüche nicht unterstütze, ja daß er vielmehr von dem Glauben der alten Kirche sehr merklich und in sehr wichtigen Punkten verschieden sei, dieß im Ganzen wie im Einzelnen nachzuweisen ist Aufgabe der Symbolik und Polemik, und erstere hat sich auch in neuer Zeit wieder diesem Geschäfte mit unläugbarem Ruhme und nachhaltiger Wirkung unterzogen. Ihre

Leistungen überheben uns daher in diesem Punkte einer neuen Untersuchung, und wir wollen darum unseren Blick, statt auf das Dogma, lieber auf das Leben, den Cult, die Disciplin und Verfassung der ältesten Kirche richten, um mit den gewonnenen Resultaten sofort die analogen Gestaltungen im Leben der protestantischen Religionsgesellschaft vergleichen zu können. So bildet denn unsere Abhandlung eine Art Anhang zu einer jeden Symbolik, und eine Ergänzung dieser auch in unsern Zeiten so wichtigen theologischen Disciplin.

Um gleich mit einem bedeutenden Punkte zu beginnen, so gehört das eifrigste Festhalten an der kirchlichen Einheit zu den hervorragenden Erscheinungen des Urchristenthums. Schon der Apostel Paulus hat die Gläubigen den Einen, ungetheilten Leib Christi genannt, und auf diese Einheit einen besondern Nachdruck gelegt. [1]) Ganz in seinem Geiste sprachen sich die apostolischen Väter aus. „Warum", schreibt der römische Clemens, „warum sind Spaltungen unter Euch? Haben wir nicht einen Gott und einen Christus? Ist nicht ein Geist der Gnade über uns ausgegossen? Ist nicht die gleiche Berufung durch Christus uns Allen zu Theil geworden? Warum trennen und zerreißen wir die Glieder Christi, und warum empören wir uns gegen unseren eigenen Leib?" [2])

So deutlich fordert also Clemens die kirchliche Einheit, ja sein ganzer herrlicher Brief hat nur den einen Hauptzweck, die gestörte Einheit der Kirche wieder herzustellen; sein

---

1) 1. Cor. 12, 12—27.

2) I. Clem. ad Cor. c. 46.

Zeitgenosse aber, der heilige Ignatius von Antiochien wird nicht müde, das Gleiche zu predigen. Wie Johannes der Evangelist bis an seinen Tod die Worte: „Kindlein, liebet einander" beständig wiederholte, so rief auch sein großer Schüler Ignatius bis an sein Ende den Gläubigen zu: „Bewahret die Einheit." „Es ist euer Gewinn", schreibt er z. B. an die Epheser, „in vollkommener Einheit zu verharren, auf daß ihr Gottes theilhaftig werdet." [1])

Diese kirchliche Einheit manifestirte sich aber in der Urkirche in zweierlei Richtungen, einerseits als Einheit des Glaubens, und andererseits als Einheit des organischen Zusammenhangs in der kirchlichen Verfassung.

Von dieser doppelten Einheit spricht Ignatius, wenn er die Magnesier ermahnt: „es soll bei euch ein Gebet, ein Flehen, ein Sinn, eine Hoffnung herrschen, in Liebe und vollkommener Freude; denn es gibt ja auch nur einen Christus, über den nichts geht. Kommet darum Alle zusammen, wie in einen Tempel Gottes, wie an einen Altar, wie zu einem Jesus Christus, der von dem einen Vater ausgegangen, und zu dem einen zurückgekehrt mit ihm vereinigt ist." [2]) Fast noch deutlicher weist er auf diese doppelte Einheit hin, wenn er den Gläubigen zu Philadelphia in Kleinasien zuruft: „fliehet alle Spaltung und Irrlehre," [3]) und: „wer sich dem Urheber einer Spaltung anschließt, kann das Reich Gottes nicht erben." [4]) Es springt von selbst in die Augen, daß Irrlehre und Spaltung

1) Ign. ad Ephes. c. 4.
2) Ignat. ad Magnes. c. 7.
3) Ignat. ad Philad. c. 2.
4) Ibid. c. 3.

gerade die Gegensätze jener beiden Richtungen der kirchlichen Einheit sind, und daß Ignatius vor der Negation warnt, um die Position zu empfehlen. Und richtig erkennt dieser große apostolische Vater auch den nothwendigen Zusammenhang zwischen beiden Richtungen der kirchlichen Einheit, denn er verlangt in seinem Briefe überall die Einheit in der Kirchenverfassung zu dem Zwecke, damit die Einheit des Glaubens bewahrt werde. Buchstäblich spricht er dieß selbst in seinem Briefe an die Philadelphener aus, mit den Worten: „es gibt viele Wölfe (er meint die Häretiker), welche die zu Gott Wandelnden fangen möchten; aber wenn ihr einig seid, so können sie euch nicht beikommen.“ [1]) Darum haben unter seinen sieben Briefen sechs zu ihrem Hauptinhalte den Satz: „seid einig mit dem Bischof, den Priestern und Diakonen, damit das Unkraut Satans, die Irrlehre, nicht unter euch aufkommen kann.“

Welches große Gewicht Ignatius auf die Einheit des Glaubens lege, davon gibt jedes Blatt seiner Briefe unverkennbares Zeugniß. „Wer den göttlichen Glauben,“ sagt er, „durch falsche Lehre verderbt, der ist befleckt, und dem ewigen Feuer verfallen; ebenso derjenige, welcher einen solchen anhört.“ [2]) Ja, Ignatius will, daß man die Häretiker „wie böse Thiere fliehe, weil sie wüthende Hunde seien,“ [3]) und „daß man nicht den geringsten Umgang mit ihnen haben, weder öffentlich, noch privatim mit ihnen reden, sondern nur für sie beten solle.“ [4])

---

1) Ignat. ad Philad. c. 2.
2) Ignat. ad Ephes. c. 16.
3) Ibid. c. 7.
4) Ign. ad Smyrn. c. 4. u. 7.

Mit nicht geringerem Nachdrucke spricht er auch von der Einheit des kirchlichen Organismus. „Ihr müßt allesammt," schreibt er den Smyrnäern, „dem Bischof gehorchen, wie Jesus Christus dem Vater; und dem Presbyterium, wie den Aposteln; die Diakonen aber müßt ihr ehren, wie das Gebot Gottes. Ohne den Bischof darf Niemand irgend eine kirchliche Handlung vornehmen. Jenes Abendmahl soll für kräftig gehalten werden, welches unter dem Bischofe oder dem, dem er es aufgetragen hat, gehalten wird. Wo der Bischof ist, da soll auch die Gemeinde sein, wie die katholische [1]) Kirche da ist, wo Christus ist. Ohne den Bischof ist es nicht erlaubt, zu taufen, oder das Abendmahl zu feiern, sondern nur das, was er billigt, ist auch Gott gefällig." [2])

Die Einheit des kirchlichen Organismus beschränkte sich aber schon im Urchristenthum nicht auf die einzelne Gemeinde oder Diöcese, sondern verband sie alle zu einem großen, gemeinsamen, heiligen Ganzen, zu dem einen, untheilbaren Leibe Christi, wie der Apostel sagt. Schon der Ausdruck καϑολικὴ ἐκκλησία bei Ignatius ist aus dieser Anschauung hervorgegangen; noch deutlicher aber sprechen für uns einige Stellen aus dem Martyrium des heiligen Polykarpus. Die Gemeinde von Smyrna nämlich meldete in einem uns noch erhaltenen Schreiben den Tod dieses ihres ehrwürdigen Bischofs, der Gemeinde von Philomelium in Phrygien, „und allen Paroikien der heiligen und katholischen Kirche an allen Orten" (καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα

---

1) Dieser Ausdruck kommt hier zum erstenmal vor.

2) Ignat. ad Smyrn. c. 8.

τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις). [1]) Der heilige Polykarp selbst aber betete vor seinem Tode noch „für die ganze katholische Kirche des Erdkreises" (ἁπάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας). [2])

Um dieselbe Zeit mit Polykarp, d. i. in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, lebte der Verfasser des eigenthümlichen Werkes: „Der Hirte des Hermas", wahrscheinlich von Hermas, einem Bruder des römischen Bischofs Pius I. geschrieben. [3]) Wie deutlich aber diesem Schriftsteller des Urchristenthums die genannte doppelte Einheit der Kirche in's Bewußtsein getreten sei, mag sich aus Folgendem zeigen. Hermas stellt die Kirche unter dem Bilde eines Thurmes vor, dessen Steine so fest aneinander gefügt sind, daß er aus einem einzigen Steine gebaut zu sein scheint (tanquam ex uno lapide aedificata). [4]) Dieß rühre, heißt es weiter unten, daher, weil die in den Bau der Kirche aufgenommenen Gläubigen in der vollkommensten Einheit lebten und leben. [5]) In ähnlicher Weise wird dem Hermas auch im dritten Buche wieder die Kirche unter dem Bilde eines Thurmes gezeigt, der aus einem einzigen Steine gebaut zu sein scheine, weil, wie das Bild gedeutet wird, auch die Kirche ein Leib sei, mit einem Geiste, einem Sinne, einem Glauben, einer Liebe (unum corpus ejus, unus intellectus, unus sensus,

1) S. meine Ausgabe der Patres Apostolici p. 203.

2) Martyrium S. Polycarpi c. 8. Ebendaselbst p. 209.

3) Diese von uns schon öfter vertheidigte Ansicht (Quartalschrift, Jahrg. 1839, S. 170 ff. und Patres Apost. Proleg. p. LXV. haben auch die gelehrten Benediktiner von Solesmes in Frankreich in ihren Origines de l'église romaine T. I. p. 145. ausgesprochen.

4) Pastor Hermae, Lib. I. Visio III. c. 2.

5) Ibid. c. 5.

una fides eademque charitas. [1]) Und um die Einheit im Glauben gleichsam noch deutlicher auszusprechen, sagt er: die in den Thurm eingefügten Steine glänzen alle auf gleiche Weise, weil bei ihnen una fides atque charitas statt habe. [2])

Zu den Schriftstellern des Urchristenthums gehört auch der heilige Justinus, welcher in seinem Dialogen mit dem Juden Trypho sich also äußert: „die Gläubigen seien eine Seele, eine Gemeinde, eine Kirche (*τοῖς... ὧσι μιᾷ ψυχῇ καὶ μιᾷ συναγωγῇ, καὶ μιᾷ ἐκκλησίᾳ*). [3]) Denselben Gedanken sprach Justin auch sonst in diesem berühmten Dialogen aus, z. B. §. 42: „Wie man beim menschlichen Körper sehen kann, daß sich zwar viele Glieder zählen und unterscheiden lassen, aber zusammen doch nur einen Leib bilden; so werden die Gläubigen, obgleich ihrer Viele sind, doch da sie nur Eines sind, mit dem einen Namen, Kirche, bezeichnet."

Einen majestätisch-kräftigen Ausdruck hat die kirchliche Einheit bei dem heiligen Irenäus gefunden, der ein Schüler des heiligen Polykarp, im zweiten Jahrhunderte die Kirche von Gallien leitete. Er aber schrieb also: „Die von den Aposteln und ihren Schülern empfangene Lehre und den Glauben bewahret die Kirche, obgleich über die ganze Erde zerstreut, mit solcher Sorgfalt, als ob sie nur ein einziges Haus bewohnte. Und sie glaubt an diese apostolische Ueberlieferung gleichmäßig, als ob sie nur eine Seele und ein

1) Pastor Hermae, lib. III. Similitudo IX. capp. 13 et 18.
2) Ibid. c. 17.
3) Justin. Dial. c. Tryphone. §. 63.

Herz hätte; und verkündet, predigt und überliefert diese Lehre so einstimmig, als ob sie nur einen Mund hätte. Wohl sind die Sprachen in der Welt verschieden, aber die Kraft der Ueberlieferung ist eine und dieselbe; und weder die Kirchen in Germanien, noch die in Iberien, noch die im Lande der Celten, noch die im Morgenlande, noch die in Aegypten und Libyen, noch die in den mittäglichen Ländern gelegenen Kirchen haben einen andern Glauben oder eine andere Ueberlieferung; sondern wie die Sonne für die ganze Welt eine und dieselbe ist, so leuchtet auch überall gleichmäßig die eine Predigt der Wahrheit," und: „da es nur einen einzigen christlichen Glauben gibt, so kann der Gelehrte ihn nicht erweitern, der Ungelehrte ihn nicht schmälern." 1) Aehnlich sagt derselbe Kirchenvater etwas später: „die gesammte Kirche hat einen und denselben Glauben in der ganzen Welt." 2)

Ein besonderes Werk über die kirchliche Einheit hat ungefähr zwei Menschenalter später der heilige Cyprian, Bischof von Carthago geschrieben, wobei er von dem Gedanken ausgeht: „die Häresien und Schismen habe der Satan veranlaßt, um den Glauben zu zerstören, und die Einheit zu zerreißen, die Kirche aber sei nur eine, welche sich durch zunehmendes Wachsthum ausdehnt und vermehrt. Auch die Sonne habe viele Strahlen, aber doch nur ein Licht, der Baum viele Zweige, aber doch nur einen Stamm; so sei auch die Kirche ein Licht, welches seine Strahlen in die ganze Welt ausdehne, ein Licht, das sich überall verbreite,

1) Iren. adv. Haereses. Lib. I. c. 10. §. 2.
2) Ibid. §. 4.

ohne daß ein Theil von dem Ganzen sich trennen könnte. Sie sei ein Baum, der in reichlicher Fülle seine Aeste über die ganze Erde ausstreckt, eine Quelle, welche ihre Gewässer weit und breit entsendet." [1]) „Wer diese Einheit nicht festhält, der hält auch das Gesetz Gottes nicht fest, hält den Glauben nicht fest, hält das Leben und das Heil nicht fest. Die Kirche ist der ungenähte, untheilbare Rock Christi." [2]) „Es ist nur ein Gott, und ein Christus, und eine Kirche, und ein Glaube, und die ganze Schaar der Gläubigen ist durch Eintracht zur Einheit eines Körpers vereint." [3]) Aehnliche kräftige Aeußerungen über die Einheit der Kirche finden sich wohl noch an hundert anderen Stellen in den Werken desselben Kirchenvaters; und einer wichtigen davon werden wir selbst in Bälde begegnen; das Bisherige aber genügt sicherlich zur Erhärtung des Satzes, daß die kirchliche Einheit, sowohl des Glaubens als des organischen Zusammenhanges in der Kirchenverfassung, eine der hervorragendsten Erscheinungen im Urchristenthum gewesen sei, eine Erscheinung, worauf schon die alleraltesten Kirchenväter den größten Nachdruck gelegt haben.

Mit diesem Resultate wenden wir uns jetzt zur protestantischen Religionsgesellschaft, um sie mit der Kirche der Urzeit in diesem Punkte zu vergleichen. Aber eigentlich kann man von Vergleichung da nicht reden, wo das tertium comparationis nicht vorhanden ist. Während nämlich das Urchristenthum sich durch die innigste kirchliche Einheit auszeichnet, macht

1) Cyprian, de unitate. Opp. ed. B. B. Paris 1726. pp. 194. 195.
2) Ibid. p. 196.
3) Ibid. p. 202.

sich der Protestantismus andererseits durch die größte **Zerrissenheit und Gespaltenheit** bemerklich. Und an diesem Krebsschaden leidet er seit seiner Entstehung. Von Anfang an nämlich sehen wir den Protestantismus in zahlreiche Sekten zerspalten. Da sind es zuerst die Zwickauer Propheten in Verbindung mit Carlstadt, die von der lutherischen Form der Neuerung sich trennend, eine zweite sogenannte Kirchenverbesserung herbeiführten. Wieder eine weitere Form des Protestantismus ging um die gleiche Zeit durch Zwingli von Zürich aus; eine andere führte Thomas Münzer in Thüringen durch; in der Schweiz verdrängte Calvin den Zwinglianismus aus einem großen Theile seines Gebietes; eine ganz eigenthümliche Gestaltung des Protestantismus wurde durch die Fleischeslust eines Tyrannen nach England verpflanzt; neue Formen und Lehren suchte und verbreitete in seinem abenteuerreichen Leben Schwenkfeld, Edler von Ossing; zum größten Aerger Luthers wurde selbst seine nächste Umgebung durch den Cryptocalvinismus zerspalten; in den Niederlanden konnten Beil und Blut den Arminianismus nicht verdrängen; in Süd und Nord, im Osten und Westen setzten sich Antitrinitarier an; und mit schrecklichen Zügen sind die Streitigkeiten zwischen Episcopalisten und Puritanern in die Jahrbücher der englischen Geschichte geschrieben. Ja, hören wir Luthern selbst, wie er über den totalen Mangel an Einheit im Protestantismus klagt. So lange der Pabst regierte, sagt er, sei es stille gewesen von Rotten, denn der Starke habe seinen Hof mit Frieden inne gehabt. Jetzt aber sei ein Stärkerer über ihn gekommen, und da nun der leidige Teufel sehe, daß es mit seinem bisher im Pabstthum praktizirten Poltern und Rumpeln nicht mehr gehe, greife er ein

neues an, und poltere heraus mit mancherlei wilden Dünkeln, Glauben und Lehren. „Dieser will keine Taufe haben, jener läugnet das Sakrament, ein Anderer setzt noch eine Welt zwischen dieser und dem jüngsten Tage, Etliche lehren, Christus sei nicht Gott, Etliche sagen dieß, Etliche das, und sind schier so viel Sekten und Glauben, als Köpfe. Kein Rültze ist jezt so grob, wenn ihm was träumet oder dünkt, so muß der heilige Geist ihm eingegeben haben, und will ein Prophet sein." [1])

Aber, wird man fragen, ist nicht vielleicht später die Einheit in den Protestantismus zurückgeführt worden? — Keineswegs, im Gegentheil, der Spaltungen und Sekten wurden es immer mehrere, Quäker, Herrnhuter, Methodisten, Mennoniten, Collegianten, Latitudinarier, Levellers, Irvingianer, Momiers, Swedenborgianer, Rosenkreuzer rc. schossen wie Pilze auf, so daß ihre Zahl in Bälde Legion war. Jede Partei zerfiel wieder in kleinere Parteilein, jede Sekte in Sektlein, bis in einzelnen Ländern, wie in Amerika, Luthers Wort fast wörtlich in Erfüllung ging: „so viel Köpfe, so viel Sekten." Mehr als tausend protestantische Sekten nämlich wurden schon vor Jahren in den vereinigten Staaten gezählt, und es ist kein Zweifel, daß die fruchtbare Mutter ihre Zahl seither wieder beträchtlich vermehrt habe. An einem gesunden Stamme aber wachsen keine solchen Schwämme.

Doch nicht blos in Sekten im eigentlichen Sinne ist der Protestantismus auf wirklich ungeheure Weise zerrissen,

---

1) Brief an die Christen zu Antwerpen, v. J. 1525. De Wette. Luthers Briefe, Bd. III. S. 61.

fast noch mehr ist jede seiner Parteien in ihrem eigenen Bereiche zerfahren. Nehmen wir eine protestantische Stadtgemeinde; sie bekennt sich äußerlich zu der gleichen Form des Protestantismus, aber in Wahrheit gehören ihre Mitglieder zu den unversöhnlichsten Gegensätzen, und von einer wahren, lebendigen Einheit kann nicht im Geringsten die Rede sein. Oder betrachtet irgend eine der protestantisch-theologischen Facultäten von Deutschland. Wer wagt eine zu nennen, deren Mitglieder auch nur in den Hauptdogmen des Christenthums übereinkämen? Oder stellt euch irgend eine Synode protestantischer Prediger vor Augen. Wo ist je in neuer Zeit eine solche gehalten worden, deren Mitglieder auf die drei ersten Fragen des Christenthums: „gibt es einen persönlichen Gott,“ und „drei Personen in dieser einen Gottheit“ und „ist Christus der wahre Gottmensch“ — die gleiche Antwort gehabt hätten? Sehen wir nur, wie kläglich in neuester Zeit die Provinzialsynode von Berlin im November 1844 die Frage wegen der Einheit des Glaubens zu umgehen für Noth fand. „Eine buchstäbliche Verpflichtung auf die Symbole“ ward abgelehnt, und der Willkühr des Einzelnen in Auffassung der heil. Schrift Thür und Thor weit geöffnet. Oder soll ich an die im Jahre 1842 zu Paris gehaltene Conferenz der protestantischen Prediger Frankreichs erinnern, wo der Gegensatz und die Polemik zwischen Rationalisten und Altgläubigen bis zum Spektakel sich steigerte? Einer der heftigsten Vertreter des Rationalismus, Coquerel, Pfarrer in Paris, rief hier den sogenannten Rechtgläubigen zu: „Glauben Sie sogar an die Trinität?“ Und Keiner antwortete „Ja!“ Nur in dem Antrage auf Erhöhung ihrer Besoldungen sind alle diese

Herren einig geworden. Ist dieß vielleicht die Einheit der apostolischen Kirche?

Ich könnte von der innern Zerrissenheit des Protestantismus noch mehrere schlagende Beweise aus nächster Nähe anführen, aber da sie bereits landkundig geworden, darf ich mich ihrer Besprechung um so leichter überheben.

Der Protestantismus ist also zerrissen und in zahllose Sekten gespalten; und dieß muß so sein, weil er das Prinzip der Autorität verworfen, und sein ganzes Gebäude von Anfang an auf Subjektivität gegründet hat; aber eben dadurch legt er in einem wichtigen Punkte seinen großen Unterschied vom Urchristenthum an den Tag, welches auf die kirchliche Einheit einen solchen Nachdruck gelegt hat, daß schon die ältesten Kirchenväter den Satz extra ecclesiam nulla salus mit der größten Bestimmtheit ausgesprochen haben. Ignatius von Antiochien sagte: „verharret in der Einheit, damit ihr Gottes theilhaftig werdet," und: „wer nicht innerhalb des Altares ist, geht des göttlichen Brodes verlustig." [1]) Und an einem anderen Platze: „wer sich einem Sektirer anschließt, wird das Reich Gottes nicht erben;" dagegen: „jeder, der mit Gott und Christus verbunden ist, der ist auch mit dem Bischof verbunden." [2]) Cyprian aber sagt: „wer die Kirche Christi verläßt, kann auch der Gnadengaben Christi nicht theilhaft werden," und: „wer die Kirche nicht zur Mutter hat, kann auch Gott nicht zum Vater haben." [3])

---

1) Ignat. ad Ephes. c. 4 u. 5.

2) Ignat. ad Philad. c. 3.

3) Cyprian, de unitate ecclesiae. Opp. ed. B. B. Paris 1726. p. 195.

Als den Mittelpunkt und sichtbaren Ausdruck dieser Einheit betrachtete schon die urchristliche Kirche den Bischof von Rom, als den Nachfolger Petri. Ich will nicht darauf hinweisen, daß schon in frühesten Zeiten, als der Apostel Johannes noch lebte, die von Spaltungen heimgesuchte Gemeinde von Korinth nicht bei dem großen Apostel in dem nahen Ephesus, sondern bei Clemens, dem Nachfolger Petri, in dem entfernteren Rom Abhülfe suchte und fand. [1]) Etwas später schrieb Ignatius von Antiochien wegen seines bevorstehenden Martyrthums an die Kirche von Rom, und gibt dieser den ausgezeichneten Ehrentitel: „Vorsteherin des Liebebundes," d. i. der Christenheit. Wir haben von ihm noch sechs andere Briefe an andere christliche Gemeinden, aber keine von diesen, obgleich z. B. auch Ephesus die Metropole einer großen Provinz war, wird mit einem ähnlichen Prädikate beehrt. In demselben zweiten Jahrhundert legte auch der heilige Irenäus, ein Kleinasiate von Geburt (also zunächst der griechischen Kirche angehörig), Priester und später Bischof von Lyon, seine Achtung gegen Rom, als den Einheitspunkt der Kirche, in einer klassischen Stelle an den Tag. „Den Häretikern," sagt er, „halte er nur den Glauben der römischen Kirche entgegen, und überführe sie so der Neuerung, denn mit der römischen Kirche müsse, wegen ihres ausgezeichneten Vorrangs, jede Kirche übereinstimmen. [2])

1) Vgl. I Clem. ad Corinthios c. 1.

2) Iren. adv. Haer. Lib. III. c. 3. §. 2. Die nur mehr lateinisch erhaltene Stelle lautet: ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undique fideles. Den Ausdruck

Diesen ausgezeichneten Vorrang anerkannten selbst die Häretiker der alten Zeit, z. B. die Montanisten, darum bemühten sie sich, gerade in Rom Aufnahme zu finden, wohl wissend, daß die kirchliche Verbindung mit Rom zugleich die mit der ganzen Kirche in sich schließe. Ueberdieß begegnet uns noch ein Faktum des zweiten Jahrhunderts, welches von dem ausgezeichneten Vorrang und dem großen Ansehen der römischen Kirche zeugt; ich meine den Osterfeierstreit, in welchem Rom anerkannt die erste Rolle spielte, und eine ihm zustehende Ueberwachung der ganzen Kirche ansprach und ausübte. Weitere Anerkennungen dieses ehrwürdigen Vorrangs der römischen Kirche treffen wir in gehäufter Zahl namentlich im dritten Jahrhundert, und hier ist besonders der heilige Cyprian reich an klassischen Aussprüchen. „Ueber ihn, den Petrus allein," sagt er, „bauete Christus seine Kirche, und ihm übergab er seine Schafe. Und obgleich er nach seiner Auferstehung allen Aposteln dieselbe Gewalt gegeben hat, so hat er doch, um die Einheit auszudrücken, durch sein Ansehen sie von Einem

---

convenire = συμβαίνειν, vom leiblichen Zusammenkommen zu verstehen, wie Neander (K.G. Thl. I. S. 210) gethan hat, weil nach Rom Leute aus allen Gegenden kämen, ist lächerlich, wie schon die Jenaer Literaturzeitung (1827. Nr. 212) anerkannt hat. Ebenso Roskovány, de primatu rom. pontificis, 1834. p. 30. Richtig erklärte Möhler (Einheit S. 268 f.) diese berühmte Stelle. Convenire bedeutet die Uebereinstimmung in der Lehre, denn hievon ist ja in der ganzen Stelle die Rede, und nur die größte confessionelle Beschränktheit und pietistisirende Blindheit konnte dieß verkennen. Potior principalitas aber = ἱκανώτερον κῦρος bedeutet ausgezeichnetes Ansehen, Vorrang, Macht. Ueber andere Deutungen dieser letzten Worte vgl. Rothensee, der Primat, herausg. v. D. Räß u. D. Weis. Bd. I. S. 55. Not. 1.

ausgehen lassen... und obgleich die Apostel gleich waren, so wurde doch dem Petrus der Primat übergeben, um die Einheit der Kirche Christi und die Einheit des Stuhles erkennen zu lassen" (primatus Petro datus, ut una Christi ecclesia et cathedra una monstretur). [1]) Wenige Zeilen später aber sagt er: „wer den Stuhl Petri, auf den die Kirche gegründet ist, verläßt, wie kann der glauben, noch in der Kirche zu sein?" (qui Cathedram Petri, super quem fundata est Ecclesia, deserit, in Ecclesia se esse confidit?) [2])

Auch die Briefe Cyprians sind reich an den respektvollsten Ausdrücken über Rom. „Dieß ist," sagt er, „der Stuhl Petri und die Hauptkirche, von wo die Einheit des Priesterthums ausgeht." [3]) Von der Erhebung des Cornelius zum römischen Bischofe, nach dem Tode Fabian's, schreibt sofort Cyprian: factus est autem Cornelius episcopus — cum *Fabiani* locus, id est, cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret. [4]) In demselben Briefe sagt er zu dem Bischof Antonian: „ich habe, wie Du wolltest, Dein Schreiben an (Pabst) Cornelius überschickt, damit er daraus erkenne, te secum, hoc est, cum catholica ecclesia communicare." [5]) Die Uebereinstimmung mit Rom erklärt also Cyprian ausdrücklich für identisch mit der communio cum catholica ecclesia, und hat somit den Gedanken,

---

1) Cyprian, de unitate. p. 195.

2) l. c.

3) Epist 55. Navigare audent ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est. p. 86.

4) Epist. 52. p. 68.

5) l. c. p. 66.

Rom sei der Einheitspunkt der ganzen Kirche, auf's Entschiedenste ausgesprochen.

Ich weiß, daß man mitunter behauptet, Cyprian habe einige Jahre später im Ketzertaufstreite ganz andere Ansichten geäußert und den Primat der römischen Kirche geradezu bestritten. Aber in Wahrheit hat er nur, wie schon Prudentius Maran nachwies, [1]) einen Mißbrauch des Primats von Seite P. Stephan's zu erkennen geglaubt, und diesen vermeintlichen Mißbrauch bekämpft, wie er denn unter Anderem sagt, selbst Petrus habe einen solchen Umfang der Herrschaft und Gewalt sich nicht zugeschrieben. [2])

Gleichfalls der Cyprianischen Zeit gehören noch einige Fakta an, welche den hohen Rang und die allgemeine Achtung Roms, als des Hauptes und Einheitspunktes in der Kirche, thatsächlich aussprechen. Selbst der berühmte Gallikaner Petrus de Marca anerkannte, daß damals schon in wichtigen Angelegenheiten Bischöfe den Recurs nach Rom ergriffen und Appellationen daselbst eingelegt haben; [3]) der heilige Athanasius aber erzählt uns, daß einer seiner Vorgänger auf dem Patriarchalstuhle von Alexandrien, Dionys d. Gr., wegen ungenauer Aeußerungen im sabellianischen Kampfe in Rom angeklagt worden, und sich gegen den römischen Bischof, der auch Dionys hieß, gerechtfertiget habe. [4])

---

1) In s. Ausgabe der W. W. Cyprians. Praef. p. IX sqq.

2) Epist. 71. Vgl. auch Möhler, Patrologie. Bd. I. S. 870.

3) Marca, de concordia sacerdotii et imperii, lib. I. c. X. §. 8. Vgl. Rothensee, a. a. O. S. 78 ff.

4) Athanasius, de sententia Dionysii. Opp. ed. B. B. Paris 1698. T. I. P. I. p. 243 sqq.

Ist uns so das hohe Ansehen außer Zweifel gesetzt, welches der römische Stuhl im Urchristenthum genoß, so müssen jetzt andererseits auch die auf denselben Punkt bezüglichen Aeußerungen Luthers und seiner Freunde und Verehrer aufgesucht werden, um die etwaige Aehnlichkeit des Protestantismus mit dem Urchristenthume zu entdecken. Wir können uns hiebei der größten Kürze befleißen, denn es liegen hier so klassische Aussprüche vor, daß ein einziger derselben für tausende gelten könnte. Die bekannte Schrift: „wider das Pabstthum zu Rom, vom Teufel gestift" v. J. 1545 beginnt schon mit dem Ausdruck: „der allerhöllischte Vater, Paul III."[1]) und im Concepte wird die Anredeformel „Euere Höllischheit" vielleicht hundertmal gebraucht. Daneben heißt der Pabst zur Abwechslung mitunter auch der „verfluchte Antichrist", der „römische Spitzbube" und „der Pabstesel." Das Pabstthum, orakelt hier Luther, sei von dem Usurpator Kaiser Phokas gestiftet, und die Päbste seien von jeher „durchtriebene Erzspitzbuben, Mörder, Verräther, Lügner, und die rechte Grundsuppe aller bösesten Menschen auf Erden" gewesen, der Pabst sei „Gottes- und Menschen-Feind, der Christenheit Verstörer und des Satans leibhaftige Wohnung", und nach den Teufeln selbst gebe es „kein ärger Volk, denn der Pabst mit den Seinen." Den Pabst Paul III. redet dann Luther im Verlaufe dieser Schrift also an: „Fahr schön, liebes Paulichen! lieber Esel, lecke nicht! ach liebes Pabsteselchen, lecke nicht! allerliebstes Eselein, thu es nicht."[2]) Und wiederum: „Du

1) Walch'sche Ausg. der Werke Luthers, Bd. XVII. S. 1278.

2) A. a. O. S. 1299 f. die Fortsetzung dieser Stelle verbietet der Anstand mitzutheilen.

bist doch ein grober Esel, du Pabstesel, und bleibst ein Esel."[1]) Von dieser Komik erhebt sich der „Mann Gottes" bald zum tragischen Ernste und kämpft wider den „verzweifelten Spitzbuben und Böſewicht Paulus (III.), diesen unsättigen, grundlosen Geizwanst."[2]) Aber bald kehrt er wieder zu seiner Komik zurück, ruft dem Pabste zu: „ihr seyd epicurische Säu, desgleichen alle Päbste, deine Vorfahren,"[3]) und gibt das Versprechen, so ihm Kraft bleibe, wolle er sich an die päbstlichen Bullen machen und versuchen: „ob ich dem großen, groben Esel seine lange, ungekämmete Ohren kämmen möge."[4]) Daran schließt sich der allgemeine Aufruf an die Christenheit, daß jeder Christ, „wo er des Pabsts Wappen siehet, daran speyen und Dreck werfen soll, nicht anders, denn so man einen Abgott anspeyen und mit Dreck werfen soll, Gott zu Ehren."[5])

Wir enthalten uns weiterer Auszüge umsomehr, als ein nur einigermaßen vollständiges Florilegium dieser Art mindestens zwei Bände füllen müßte, das Mitgetheilte aber mehr als hinreichend ist, eine Vergleichung zwischen Luther und den Vätern der Urkirche anzustellen. Aber nicht nur Luther allein, der „mit einem absonderlichen Geiste begabt war," wie sein Beschützer, der Churfürst von Sachsen aus Veranlassung der Schrift wider das Pabstthum ꝛc. euphemistisch sich auszudrücken beliebte, hat in der geschilderten Weise über

1) A. a. O. S 1301.
2) A. a. O. S. 1302.
3) A. a. O. S. 1307.
4) A. a. O. S. 1311.
5) A. a. O. S. 1331. Das Schmutzigste, was vielleicht je gedruckt worden ist, steht S. 1381.

Rom und den heiligen Stuhl sich ergossen; auch der sanfte Melanchthon hat von seinem Eifer „Zeugniß gegeben" und uns die „greuliche Figur des Pabstesels" gedeutet. Wie wenig auch er bemüht gewesen sei, die Aeußerungen des Urchristenthums über Rom nachzuahmen, zeigt schon der Beginn seiner fraglichen Deutung, mit den Worten: „Aufs erste bedeutet der Eselskopf den Pabst." [1])

Und diese Manier, über Rom zu sprechen, ist im Protestantismus bis heute noch nicht außer Uebung gekommen, vielmehr pflegen auch jetzt noch gar Manche alles Schreckliche, was sich denken läßt, unter den Begriff des Pabstthums zusammenzufassen, und von hochgestellten Theologen wie Röhr und Marheineke herab bis auf die Pygmäen der Literatur, sind tausend Federn in Bereitschaft dasjenige zu bespritzen, was die heiligen Väter des Urchristenthums in so hohen Ehren gehalten haben, und abgesehen von der göttlichen Einsetzung schon darum mit Recht hochverehrt haben, weil nur durch den Primat kirchliche Einheit erhalten und das Zerfallen und Zersplittern des einen Leibes Christi in tausend Sekten und Sektlein verhütet werden kann.

Hat sich uns so in Beziehung auf kirchliche Einheit der größte Unterschied zwischen dem Protestantismus und dem Urchristenthum ergeben, so wollen wir nun weiterhin unsere Blicke dem Cultus zuwenden. [2])

Von den ältesten Christen sagt die Apostelgeschichte (2, 46), daß sie sich täglich einmüthig im Tempel zusammenfanden,

---

1) Anhang zu Luther's Werken, Walch'sche Ausg. Bd. XIX. S. 2403.
2) Die Kirchenverfassung böte zwar noch viele, ja sehr viele Punkte der Vergleichung, allein die nöthige Rücksicht auf den Raum gestattet deren Ausführung nicht.

und das Brod auch zu Hause brachen. Nun war zwar in den Zeiten der blutigen Verfolgungen ein regelmäßiger, täglicher, gemeinsamer Gottesdienst der Gläubigen nicht möglich, aber doch wurde, so oft es geschehen konnte, ein solcher, bald in Privathäusern, bald in Grabgewölben gehalten. Mit dem Siege des Christenthums aber sehen wir den regelmäßigen täglichen Cultus in allen Gegenden sobald als möglich entstehen, und bis heute zeigt sich in der katholischen Kirche Lebendigkeit und religiöses Interesse genug, um überall dem öffentlichen Gottesdienste zahlreiche Theilnehmer zu verschaffen. Ganz anders dagegen ist es in der protestantischen Kirche. Nachdem die Lehre von der Transsubstantiation und dem Meßopfer verworfen waren, mußte natürlich auch der Canon der Messe sammt seinem Mittelpunkte, der Consekration, von selbst wegfallen, und so blieben vom bisherigen Cultus nur Trümmer übrig, welche in deutsche Sprache umgesetzt, trotz des Reizes der Neuheit nicht lange zu fesseln vermochten. Nur noch kurze Zeit konnte darum der tägliche Gottesdienst fortdauern, und bald mußte aus Mangel an Theilnahme von Seite des Volkes der Cultus an den Werktagen eingestellt werden. Höchstens konnten die Prädikanten noch einmal in der Woche die Ohren geneigter Zuhörer erobern; und die Abnahme des Eifers für den öffentlichen Gottesdienst unter den Protestanten wurde und ist bis heute eine so weltkundige Thatsache, daß darüber irgend mehr zu sprechen überflüssig wäre. Vor Kurzem wurde z. B. öffentlich berichtet, in der Stadt Mariboe komme der Prediger zuweilen in den Fall, den Hauptgottesdienst selbst Sonntags Morgens nicht halten zu können, weil er ein total leeres Gotteshaus finde. Der Berichterstatter fügt ganz ruhig bei:

Mariboe werde bald in Dänemark und in anderen Ländern viele Schwesterstädte finden.[1]) — Wer je längere Zeit unter Protestanten wohnte, weiß, wie sehr sich namentlich die mittleren und höheren Stände der Theilnahme am öffentlichen Gottesdienste enthalten; und wir können uns über diese eigenthümliche Enthaltsamkeit nicht wundern, wenn wir die Leere und Armuth des protestantischen Cultus erwägen, der im Falle einer schlechten Predigt (und solche Fälle sollen auch mitunter vorkommen), ganz auf den Gefrierpunkt herabsinkt. Nicht blos Kindern, sondern auch Erwachsenen geht es so, wie Hurter sagt,[2]) daß sie oft an der ganzen Predigt nur das Wort „Amen" allein interessirt.

Noch stärker tritt der große Unterschied zwischen dem Protestantismus und dem Urchristenthum hervor, wenn wir den Cult der alten Kirche selbst näher betrachten. Eine ausführliche Beschreibung desselben liefern uns die sogenannten apostolischen Constitutionen, in ihrem zweiten und achten Buche.[3]) Hiernach begann der Gottesdienst der alten Christen mit Lesungen aus dem Alten und Neuen Testamente, entsprechend der Lektion und dem Evangelium unseres gegenwärtigen Messeritus. Daran schloß sich die Predigt, nach deren Beendigung die Katechumenen der untersten Klasse und die Büßer der zweiten Stufe entlassen, für alle Klassen der

1) S. Hurter, Geburt und Wiedergeburt. Th. I. S. 193.

2) Hurter, a. a. O. S. 57.

3) Zusammengetragen ist dieß nicht von den Aposteln selbst herrührende Werk, um's Jahr 250. Sein Inhalt jedoch ist großentheils viel älter. Die beste kritische Untersuchung darüber gab D. v. Drey, Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel. Tübingen 1832. Der griechische Text dieser uralten Liturgie aber ist abgedruckt bei Coteler., Patres Apost. T. I. p. 396—411.

Anwesenden aber verschiedene Gebete verrichtet wurden, die mit dem Segen des Bischofs endeten. Unverkennbar stammt also unser heutiges allgemeines Gebet nach der Predigt, sammt dem Segen, von dieser Praxis der Urkirche her.

Sofort grüßte der Bischof die Gemeinde mit den Worten: „der Friede sei mit Euch"; worauf die Antwort: „und mit Deinem Geiste" erfolgte. Die Antwort hat sich in unserer Messe noch ganz, der Gruß nur im Anfange einer bischöflichen Messe erhalten.

Als Vorbereitung auf die Darbringung der Opfer erscheint jetzt der Friedenskuß. Uebrigens hatte er nur in der morgenländischen Kirche an diesem Platze seine Stelle, während er im Abendlande erst vor der Communion eintrat, wie man aus Augustin sehen kann.[1]) Auch diese sinnvolle Ceremonie ist in den feierlichen Hochämtern der katholischen Kirche bis auf den heutigen Tag noch gebräuchlich, und es soll dieses φίλημα durch den gesammten im Chore angehenden Clerus hindurchgehen, nicht aber auf die beiden Leviten allein beschränkt werden, wie dieß in einigen Diöcesen per abbreviaturam geschieht.

An dieser Stelle der Liturgie reichte ein Subdiakon den Priestern Wasser zum Händewaschen und auch dieß ist in unserem Ritus nicht verloren gegangen.

Nun erfolgte die Opferung. Die Gläubigen brachten ihre Gaben an den Altar, wo sie ihnen ein Diakon abnahm. Anfangs bestanden diese Gaben aus Brod und Wein, wovon ein Theil ausgesondert, consekrirt und zum heiligen Abendmahl gebraucht wurde, während der andere Theil den Cle-

---

1) Kössing, liturgische Vorlesungen über die heil. Messe. S. 523.

rikern und Armen zum Unterhalte diente. Mit der Zeit wurden nicht mehr Brod und Wein in natura, sondern dafür ein Geldstück (für Priester und Arme) geopfert, und so entstand das Meßstipendium und das in manchen Gegenden jetzt noch übliche zu Opfergehen, welches, wo es vorkommt, noch immer gerade an diesem Platze der Liturgie einzutreten hat.

Der Opferung folgt ein Lob- oder Preisgebet, welches zum Theil bis auf das Wort unserer Präfation entspricht. Der Bischof intonirte nämlich: *ἄνω τὸν νῦν*, d. i. „aufwärts den Geist", womit das Volk mit *ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον* antwortete. Es ist dieß unverkennbar unser sursum corda — habemus ad Dominum. Darauf sang wieder der Bischof: „dem Herrn wollen wir Dank sagen" (*εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ*) und die Antwort lautete: „es ist billig und recht" (*ἄξιον καὶ δίκαιον*). Ein Blick in unser Missale zeigt, daß unser Gratias agamus Domino Deo nostro mit der Antwort Dignum et justum est nur eine Uebersetzung dieser urchristlichen Liturgie ist. Wie dann bei uns sofort die Präfatio mit den Worten: Vere dignum et justum est sich anschließt, so sang an der gleichen Stelle schon die älteste Kirche in gleicher Weise: „Wahrlich es ist billig und recht, vor Allem Dich zu loben, den wahren Gott" &c. (*ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον, πρὸ πάντων ἀνυμνεῖν σε κ. τ. λ.*) Und wie noch heute unsere Präfation, so schloß dieser Lobgesang schon in der alten Kirche mit den Worten: „Dich beten an die Thronen und Herrschaften, die Engel und Erzengel, Seraphim und Cherubim, unaufhörlich rufend: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott Sabaoth, Himmel und Erde sind voll seiner Herrlichkeit, gepriesen sei er in Ewigkeit, Amen!" Uebrigens ist diese alte Präfation viel länger, als die gegen-

wärtigen, denen sie unverkennbar zum Vorbilde gedient hat, wie überhaupt die alte Meßliturgie viel länger war, als die jetzt in der lateinischen Kirche gebräuchliche.

Nach dem Trisagion (Sanctus) enthält weiterhin die Liturgie der apostolischen Constitutionen ein ziemlich langes Gebet, in welchem zuerst die Menschwerdung und die Wirksamkeit Christi, hierauf aber sein Leiden und die Einsetzung des Abendmahls erzählt wird. Letzteres geschieht mit den Worten: „in der Nacht, wo er verrathen wurde, nahm er Brod in seine heiligen und unbefleckten Hände, blickte zu Dir, seinem Gott und Vater empor, brach es und gab es seinen Jüngern, sprechend: dieß ist das Geheimniß des neuen Bundes, nehmet und esset davon, denn dieß ist mein Leib, der für Viele gebrochen wird, zur Vergebung der Sünden. — Ebenso, fährt die Liturgie weiter fort, mischte er den Kelch mit Wein und Wasser, heiligte ihn und reichte ihn dar mit den Worten: trinket Alle daraus, denn dieß ist mein Blut, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Thut dieß zu meinem Andenken."

So wurde die Consekration in die Erzählung der Einsetzung des heiligen Abendmahls eingeflochten, und gerade so geschieht es noch heute in unserer Messe, ja der Priester des 19ten Jahrhunderts betet in diesem heiligsten Augenblicke fast wörtlich übereinstimmend mit dem des Urchristenthums in folgender Weise: Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas et venerabiles manus suas, et elevatis oculis in coelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens: accipite et manducate ex hoc omnes etc.

Ist die Wandlung vorüber, so beginnt in unserer Messe

ein Gebet mit den Worten: Unde et memores, Domine, ... tam beatae passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in coelos gloriosae ascensionis, offerimus praeclarae majestati tuae etc.; und gerade ebenso schließt sich an die Consekration der uralten Zeit das Gebet an: *μεμνημένοι τοίνυν τȣ̃ πάθȣς αὐτȣ̃, καὶ τȣ̃ θανάτȣ, καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, καὶ τῆς εἰς ȣ̓ρανȣ̀ς ἐπανόδȣ... προσφέρομέν σοι τῷ βασιλεῖ καὶ Θεῷ κ. τ. λ.* Die genaue Uebereinstimmung dieser Gebete ist unverkennbar. Unmittelbar nach dem Vorausgehenden flehte der Priester der alten Kirche: „wir bitten Dich, daß Du gnädig herabsehest auf die vor Dir liegenden Gaben," und gegenwärtig heißt es in der Messe an dem gleichen Platze: Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris.

In der alten Liturgie stoßen wir sofort auf eine schwierige Stelle. Gott wird gebeten, seinen heiligen Geist herabzusenden auf diese Opfer, „damit er das Brod erscheinen lasse (*ἀποφήνῃ*) als den Leib Christi, den Kelch aber als das Blut Christi." Hieraus hat man geschlossen, daß in der alten Kirche, nicht wie jetzt, bei den Worten: hoc est corpus meum etc., sondern erst bei *ἀποφήνῃ* die Wandlung eintretend erachtet worden sei. Wäre diese Bemerkung richtig, so würde allerdings in einem sehr wichtigen Punkte unsere Messe von der Liturgie der Urkirche differiren. Allein fürs Erste hat man den Ausdruck *ἀποφήνῃ* falsch aufgefaßt, denn er bedeutet nicht eine Verwandlung, Umgestaltung und dergleichen, sondern ein Vorzeigen, Kundthun, Erkennenlassen. Demnach soll der heilige Geist in dieser Stelle nicht das Brod in den Leib Christi verwandeln, sondern das Brod als den Leib Christi uns erkennen lassen, zu unserer Ueberzeugung

bringen. Daß aber diese Deutung, obgleich die spätere griechische Liturgie ihr zu widersprechen scheint, die richtige sei, geht aus Folgendem hervor. Chrysostomus, welcher in diesen Dingen eine entscheidende Stimme hat, sagt ausdrücklich, daß die Worte: „dieß ist mein Leib" ꝛc. die Elemente umwandeln. „Nicht ein Mensch ist es," sagt er, „der Leib und Blut Christi bereitet, sondern Christus, der für uns gekreuzigt worden, thut dieß selbst. Seine Person darstellend steht der Priester da und spricht jene Worte; die Kraft aber und die Gnade kommt von Gott. Er spricht: dieß ist mein Leib; und dieß Wort verwandelt das vorliegende (Brod). [1])

Aehnlich wie Chrysostomus erklärten sich auch die auf dem Concilium von Florenz anwesenden Griechen ausdrücklich dahin, daß nach ihrem Glauben schon mit den Worten: „dieß ist mein Leib" ꝛc. die Wandlung eintrete. [2])

In der Liturgie der alten Kirche folgte jetzt eine Rihee von Gebeten für die Kirche, für alle Klassen des Clerus, für alle Verstorbenen und Lebendigen. Diese Fürbitten sind jetzt in der lateinischen Messe getheilt, so daß die für die Lebendigen vor der Consekration verrichtet werden, während die

---

1) Chrysost. de proditione Judae, homil. I. Opp. ed. B. B. T. II. p. 384. b.: τῦτο τὸ ῥῆμα μεταῤῥυθμίζει τὰ προκείμενα. Wörtlich ebenso heißt es in der zweiten Homilie über den Verrath Judä, l. c. p. 394. b. Die Liturgie der katholischen Armenier setzt die Consekration mit aller Bestimmtheit in die Worte: „dieß ist mein Leib" u. s. w. Vgl. Steck, Liturgie der katholischen Armenier. S. 61, vgl. mit S. 64 u. 65.

2) Vgl. Goar, Euchologium Graec. p. 140. 141. Harduin, Collect. Concil. T. IX. pp. 613. 965. Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. IV. Thl. III. S. 443. Kössing, liturgische Vorlesungen. S. 440 f.

für den Verstorbenen denjenigen Platz beibehielten, welchen sie schon in der uralten Liturgie inne hatten. Auch die Erinnerung an die Martyrer findet sich in letzterer, wie bei uns noch mit beinahe gleichlautenden Worten: *τῶν ἁγίων μαρτύρων μνημονεύσωμεν, ὅπως κοινωνοὶ γενέσθαι τῆς ἀθλήσεως αὐτῶν καταξιωθῶμεν.*

Daran schloß sich die heilige Communion, auf welche wieder einige Gebete folgten, bis der Diakon endlich die Versammlung mit den Worten: „gehet im Frieden" entließ.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser Cultus des Urchristenthums in eben dem Grade vom protestantischen Gottesdienste abweicht, als er mit dem katholischen übereinstimmt, und es ist nur ein einziger Punkt im Cultus, wo der Protestantismus auf eine der katholischen Kirche abgehende Aehnlichkeit mit dem Urchristenthum Ansprüche erheben kann; ich meine den Empfang des Abendmahls unter beiden Gestalten.

Es ist wahr, gewöhnlich wurde in der alten Kirche das Abendmahl unter beiden Gestalten gespendet, aber keineswegs war die alte Kirche der Ansicht, daß nicht schon unter einer Gestalt allein die volle Abendmahlsgnade und Wirkung empfangen werden könne. Vielmehr von der Ansicht, daß auch der Empfang unter einer Gestalt schon den vollen Segen vermittle, ausgehend, spendete die Kirche des Urchristenthums bereits allen denen, die nicht während der Messe selbst communicirten, nur die Gestalt des Brodes, z. B. den Gefangenen, den Kranken, die nicht zur Kirche kommen konnten und dergl. Ueberdieß war es schon um das Jahr zweihundert Sitte, daß fromme Christen das consekrirte Brod mit nach Hause nahmen, und zu Hause vor aller andern

Speise genossen, wie wir aus der berühmten Stelle Tertullians an seine Frau deutlich ersehen. [1]) Auch Diejenigen, welche eine Seefahrt unternahmen, erhielten das consekrirte Brod als eigentliches Viaticum, und empfingen so das Abendmahl nur unter einer Gestalt. [2]) Bald begegnen uns auch solche Fälle, wo das Abendmahl nicht während, sondern nach der Messe ertheilt wurde, und dann nur unter einer Gestalt.

Diese Praxis hing damit zusammen, daß wohl das consekrirte Brod nach der Liturgie noch aufbewahrt werden durfte, nicht aber der consekrirte Wein, aus Furcht, er möchte verschüttet und dadurch verunehret werden, oder auch in Gährung übergehen u. dgl.

Demnach war es in der alten Kirche Praxis, daß die, welche während der Messe communicirten, beide Gestalten, die aber, welche außerhalb der Messe communicirten, nur eine Gestalt empfiengen.

Aber es finden sich auch in der alten Kirche schon zwei Fälle, wo selbst während der Messe nur eine Gestalt mitgetheilt wurde, wie bei uns. Der eine dieser Fälle fand je während der vierzigtägigen Fastenzeit tagtäglich, mit Ausnahme des Samstages und Sonntages statt. An den andern Wochentagen nämlich wurde nur eine Missa praesanctificata gefeiert, wie bei uns am Charfreitage. Es wurde also an diesen Tagen gar kein Wein consekrirt, und Priester und Laien zusammen empfiengen nur das heilige Brod, und so ist es auch jetzt noch in der griechischen Kirche.

---

1) Tertull. ad uxorem Lib. II. c. 5: „non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes."

2) Ambros. Orat. de obitu fratris.

Der andere Fall trat bei der Kindercommunion ein, denn den Kindern wurde das Abendmahl nur unter der Gestalt des Weines gereicht, weil für sie der Genuß der Hostie schwieriger, eine Verschleuderung und Verunehrung des heiligen Brodes aber leicht möglich gewesen wäre. [1])

Es war demnach in allweg die Communion unter einer Gestalt schon in der Urkirche nicht selten, wenn sie gleich nicht die Regel war, und niemals war der Wahnglaube vorhanden, daß die volle Kraft des Abendmahls an die beiden Gestalten gebunden sei. [2])

Dieser Behauptung widerspricht es nicht, wenn Pabst Leo der Große ausdrücklich den Empfang unter beiden Gestalten den Gläubigen anbefahl. Zu seiner Zeit nämlich wollten manichäisch Gesinnte den Genuß des consekrirten Weines als unerlaubt hinstellen, weil der Wein an sich etwas Sündhaftes sei, und dieser ketzerischen Ansicht gegenüber drang der große Pabst darauf, daß im Abendmahl auch der Kelch genossen werde.

Derselbe Grund aber, der in der ältesten Kirche schon die längere Aufbewahrung des consekrirten Weines verhinderte, derselbe Grund war es auch, der später die Communion unter einer Gestalt in die Praxis rief.

Um nämlich das Verschütten des consekrirten Weines zu verhüten, ward es seit dem sechsten Jahrhundert in manchen Kirchen gebräuchlich, und im neunten sehr häufig, Röhren (fistulas) an die Kelche zu befestigen und aus diesen den consekrirten Wein zu saugen. In anderen Gegenden wurde

---

1) Vgl. Liebermann, institutiones theol. T. IV. p. 411 et 368.
2) Vgl. Trident. Sess. XXI. cap. 3 u. can. 3.

die Hostie in den hl. Wein eingetaucht und so angefeuchtet in einem Löffel dem Communikanten gereicht, wie dieß jetzt noch bei den Griechen geschieht. Wieder in anderen Kirchen aber kam die Gewohnheit auf, nur das heilige Brod den Gläubigen zu reichen, [1] und diese Gewohnheit fand an den großen Scholastikern und ihrer Concomitanztheorie, [2] kräftigere Vertheidiger, lange bevor sie durch kirchliche Vorschrift allgemein eingeführt wurde. Erst als im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert häretische Parteien den Empfang des heiligen Blutes für absolut nöthig erachteten, trat die Kirche auf dem Concil von Constanz mit der Bestimmung hervor, daß außer dem Messe lesenden Priester selbst Niemand das heilige Abendmahl unter einer andern Gestalt als der des Brodes empfangen sollte. [3] Also nicht blos den Laien,

---

1) Nur die Gestalt des Brodes wurde z. B. gereicht bei Kreuzheeren, wenn nicht für die vielen Tausende von Communikanten Wein vorhanden war, oder in solchen Gegenden, wo gar kein Wein zu bekommen war. Vgl. Buchmann, Popularsymbolik. I. Aufl. S. 595.

2) Diese Theorie ist auch vom Tridentinum angenommen worden. Sess. XIII. cap. 3. Eine gute Vertheidigung derselben findet sich bei Bellarmin, Disput. de Sacram. Eucharistiae, Lib. IV. c. 21.

3) Die Gründe, warum die Kirche den Kelch entzog, hat schon der Catechismus romanus, Pars II. cap. IV. quaest. 64 sehr gut angegeben. Liebermann (l. c. p. 412) hat diese Gründe mit Verstärkung wiederholt: „Primum maxime cavendum erat, ne sanguis Domini in terram funderetur, quod quidem facile vitari posse non videbatur, si in magna populi multitudine eum ministrare oportuisset. (Adde, quod major sit irreverentia in effusione sanguinis, qui rursus colligi nequit, quam si consecratus panis decideret.) 2) Cum sacra Eucharistia aegrotis praesto esse debeat, magnopere timendum erat, ne, si diutius vini species asservaretur, coacesceret. 3) Permulti sunt, qui vini saporem ac ne odorem quidem perferre ullo modo possint. Accedit 4) quod in

sondern auch den Priestern, wenn sie außerhalb ihrer eigenen Messe communiciren, ist der Kelch versagt. Mit andern Worten: nur wenn das Abendmahl zugleich Opfer ist, werden beide Gestalten von dem Priester empfangen. Ist es aber nicht Opfer, sondern Sakrament, so wird es nur unter einer Gestalt genossen. [1])

Dabei behielt sich übrigens die Kirche vor, in einzelnen Ländern auch den Genuß des Kelches zu gestatten, wie z. B. derselbe den Calixtinern gewährt wurde, jedoch unter der ausdrücklichen Bedingung, daß sie die Communion unter beiden Gestalten nicht für absolut nöthig erachteten.

Sofort kam die Frage, ob den Laien der Kelch wieder gestattet werden solle, auch auf dem Concil von Trient vor, und dieses überließ die Entscheidung dem Pabste. [2]) Da nun Kaiser Ferdinand I. von der Gewährung des Kelches große Erwartungen in Beziehung auf Wiedergewinnung der Protestanten hegte, so gab Pius IV. die Communion unter beiden Gestalten in den Erblanden des Kaisers, in Baiern, und in den Erzbisthümern Mainz und Trier zu; da aber der gehoffte Erfolg gar nicht eintrat, erlosch diese Praxis bald wie-

---

pluribus provinciis summâ vini penuriâ laboratur. 5) Quod maxime ad rem pertinet, convellenda erat eorum haeresis, qui negabant, sub utraque specie totum Christum esse."

1) Davon, daß das Blut hauptsächlich zum Opfer des neuen Bundes gehöre, für das Sakrament aber vorzüglich der Leib sei, davon handelt ausführlich Binterim, Denkwürdigkeiten Bd. IV. Thl. II. S. 48. Auch auf dem Tridentinum (d. h. in den Verhandlungen) kam diese Ansicht zur Sprache. S. Harduin, Collect. Conc. T. X. p. 337 sq. Vgl. auch Augusti, Denkwürdigkeiten, Vorrede zu Band VIII.

2) Sessio XXII. am Schlusse.

der, und im Jahre 1623 wurde sie selbst in Böhmen wieder aufgehoben. Nur der König von Böhmen empfängt noch jetzt bei seiner Krönung beide Gestalten, und ebenso der Diakon und Subdiakon beim päbstlichen Hochamt. 1)

Es ist nicht unsere Aufgabe, die hier einschlägigen dogmatischen Fragen zu erörtern, was schon Bellarmin in trefflicher und ausführlicher Weise gethan hat; 2) wir wollten vielmehr nur zeigen, daß auch im Urchristenthum die Communion unter einer einzigen Gestalt keine Seltenheit, und daß es stets Ehrfurcht vor dem heiligen Blute war, was zur Nichtreichung des Kelches Veranlassung gab.

In der That ist auch durch dieses Vorenthalten des Kelches den Gläubigen keineswegs irgend eine Gnade vorenthalten, denn diese kann, wie selbst einsichtige Protestanten, z. B. Clausen in seiner Symbolik, 3) zugeben, nicht von der Pluralität oder Quantität der Materie abhängig sein. Ja, Luther selbst muß der Ansicht gewesen sein, daß unter einer Gestalt schon der ganze Christus und die volle Gnade genossen werde; sonst hätte er nicht sagen können: „wenn ein Concil uns beide Gestalten geböte oder erlaubte, so würden wir dem Concil zum Trotz nur eine nehmen.“ 4) Er konnte dieß nur in der rasendsten Leidenschaft, oder er mußte es in der Ueberzeugung sagen, daß unter einer Gestalt nicht weniger Segen als unter beiden empfangen werde.

---

1) Kössing, liturg. Vorlesungen S. 545.
2) Bellarmin, Disput. de Sacram. Eucharistiae. Lib. IV. c. 21 sqq.
3) Clausen, Symbolik. S. 634. Vergl. Brischar, Controversen Sarpi's und Pallavicini's, Thl. II. S. 130.
4) Meßordnung v. J. 1526 in Luther's Werken, Jenaer deutsche Ausgabe, Thl. III. S. 338 a.

Es wäre auch in der That eine höchst mechanische Ansicht, wenn man die Gnade des Sakraments in zwei Theile spalten wollte, wovon der eine an die Gestalt des Brodes, der andere an die des Weines gebunden sein sollte; eine Ansicht, die an den Wahn anstreift, als ob mit der größeren Hostie mehr Gnade empfangen werde als bei der kleinen.

Es ist darum keineswegs zuständig, daß uns die Protestanten der Verstümmelung des heiligen Abendmahls anklagen; im Gegentheile sind wir berechtigt, die symbolisch-gläubigen Lutheraner einer Entstellung der urchristlichen Abendmahlslehre, die unsymbolischen aber, so wie die Zwinglianer ꝛc. einer eigentlichen Vernichtung des Abendmahls zu beschuldigen, und auf sie die Worte anzuwenden, welche Ignatius von Antiochien über die Doketen seiner Zeit geäußert hat, nämlich: „sie enthalten sich des Abendmahls, weil sie nicht anerkennen, *daß die* Eucharistie der Leib unseres Herrn Jesu Christi ist". 1)

Beide Theile der Protestanten aber könnten nur dann auf die Aehnlichkeit ihrer Abendmahlsform mit der der alten Kirche uns gegenüber ein Gewicht legen, wenn die Form höher stünde, als das Wesen, die Ceremonie des Urchristenthums mehr werth wäre, als der urchristliche Glaube, und das Plus der Ceremonie das Minus des Andern aufzuwiegen vermöchte.

Aber nicht einmal die Vollständigkeit der Ceremonie ist es, deren sich die Protestanten rühmen dürfen; denn auch sie weichen in manchen Punkten von der Form des ersten Abendmahles ab. Bei diesem ward das Brod gebrochen, bei ihnen nicht; dort wurde die Feier Abends begangen, bei ihnen am Morgen; dort in einem Privathause, bei ihnen in der

---

1) Ad Smyrn. c. 7.

Kirche; dort war die Fußwaschung damit verbunden, bei ihnen ist diese weggefallen.

Ja, die Protestanten dürfen so wenig Anspruch darauf machen, die heiligen Ceremonien des Urchristenthums bewahrt zu haben, daß sie vielmehr gerade eine der schönsten und sinnigsten dieser Ceremonien auf unverantwortliche Weise abgethan haben, ich meine den Gebrauch des heiligen Kreuzeszeichens, welches zu einer weiteren Vergleichung zwischen dem Protestantismus und dem Urchristenthume Veranlassung gibt. Ich gebe zu, daß in der Bibel von dem Gebrauche des heiligen Kreuzeszeichens keine Rede ist, dagegen führen alte Kirchenschriftsteller, wie z. B. Tertullian, [1]) jenen Gebrauch doch auf eine apostolische Tradition zurück, und die allgemeine Anwendung dieses Zeichens im zweiten Jahrhunderte schon, spricht für die Richtigkeit dieser Behauptung. Um diese Zeit nämlich bezeichnete der Christ sowohl sich selbst als die Gegenstände seiner Umgebung häufig mit dem heiligen Kreuze. Wenn Tertullian seine Frau abmahnt, nach seinem Tode einen Heiden zu heirathen, so sagt er unter Anderm: „diesem wird es nicht entgehen, wenn du dein Bett oder deinen Leib mit dem Kreuze bezeichnest". [2]) Noch ausführlicher spricht Tertullian von diesem Gegenstande in seinem Buche vom Soldatenkranze: Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calceatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecunque nos conversatio exercet, frontem crucis signaculo terimus. [3])

---

1) De corona c. 4.

2) Latebisne tu, cum lectulum, cum corpusculum tuum signas. Ad uxor. Lib. II. c. 5.

3) De corona c. 3.

Also bei jedem Schritte und Tritte gleichsam, beim Ein- und Ausgange, beim Anziehen der Kleider und Schuhe, wenn man ein Bad nahm, sich zu Tische setzte, wenn man die Lichter anzündete, sich zu Bette legte, auf einen Sessel saß, überall bezeichnete man sich mit dem Kreuze.

Um ein Menschenalter später als Tertullian, äußerte der heilige Cyprian über das Kreuzeszeichen folgende kräftige Worte: quod in hoc signo crucis salus sit omnibus, qui in frontibus notentur. [1]) Und an einer andern Stelle sagt derselbe Kirchenvater: König Ozias sei mit einem Aussatz an der Stirne gestraft worden, gerade an dem Theile des Leibs, ubi signantur, qui Dominum promerentur. [2]) Aber nicht blos die Stirne, auch Augen, Mund und Brust wurden mit dem heiligen Kreuze bezeichnet, wie Ephräm der Syrer in einer Charfreitagspredigt sagt. [3]) Derselbe gibt uns zugleich die Nachricht, daß auch an den Thüren der christlichen Wohnungen das Kreuzeszeichen angebracht worden sei, und Cyrill von Jerusalem erzählt, man habe kein Geschäft angefangen, ohne sich zuvor mit dem Kreuzeszeichen darauf gleichsam vorzubereiten, und aus keinem Becher getrunken, ohne diesen durch jenes Zeichen zuvor geheiligt zu haben. [4]) Auch Hausgeräthe aller Art, Leuchter, Trinkgefäße, Handwerksinstrumente, selbst Kleider und Bücher wurden mit dem heiligen Kreuze versehen. Constantin d. Gr. aber ließ, wie Eusebius andeutet, an den Wegen statt der Hermessäulen Kreuze errichten. [5])

1) Testimoniorum lib. II. c. 22.
2) Cyprian, de unitate. p. 200 sq.
3) Opp. graec. T. II. ed. Rom. p. 247 sq.
4) Catech. IV, §. 14 u. XIII. §. 36.
5) Binterim, Denkw. Bd. IV. Thl. I. S. 511 u. S. 531.

Und seitdem finden wir bei Christen aller Gegenden und Zeiten den häufigsten Gebrauch des heiligen Zeichens. Es ist aufgerichtet als die Fahne des neuen Bundes in Kirche, auf Feld und Flur, es ist an der Straße der Wegweiser zum Pfade nach Oben, ist im eigenen Hause das Erinnerungszeichen an den Erlöser, ist auf dem Gottesacker das Hoffnungspanier der Auferstehung, und wir selbst bezeichnen uns wiederholt mit dem Kreuze, um uns dadurch an das große Werk der Versöhnung, an den Segen der vom Kreuze floß, und an den ganzen Inhalt des Christenthums zu erinnern.

Gewiß, billige und frommgesinnte Protestanten werden bedauern, daß die Reformatoren in der Leidenschaft ihrer Opposition auch dieses sinnvolle Zeichen außer Curs gesetzt und dadurch die Ihrigen so mancher frommen Regung und so mancher heiligen Gefühle, die sich an den Anblick und Gebrauch des Kreuzeszeichens knüpfen, beraubt haben. Sie werden bedauern, daß Luther das Küssen des Kreuzes für „abgöttische Andacht" erklärt hat, „dieweil sie ohne Wort und Befehl Christi geschieht",[1]) und die Verehrung des Kreuzeszeichens für eine Erfindung Satans ausgab, der uns hier ein großes „Geplerr" gemacht habe.[2]) Daß aber die Reformirten hierin sich noch weiter als die Lutheraner vom urchristlichen Gebrauche abgekehrt haben, ist bekannt.

Um zu einem weiteren Punkte vorzuschreiten, wollen wir jetzt darauf hinweisen, wie laut und lärmend der Protestantismus die Urkirche dadurch restituirt zu haben behauptet, daß er die Verehrung der Heiligen und Reliquien verwarf. Wir könnten dagegen anführen, daß die

1) Walch'sche Ausg. Thl. XI. S. 2989.

2) A. a. O. S. 3155.

Verehrung der Heiligen und die Hochachtung ihrer Reliquien schon in dem Begriffe der über diesseits und jenseits zugleich sich ausdehnenden Kirche, so wie in dem natürlichen Gefühle der Ehrfurcht vor sittlicher Größe und in der psychologischen Thatsache der Werthschätzung alles dessen, was geliebten Personen einst angehörte, die Grundlage ihrer Berechtigung habe; könnten darauf aufmerksam machen, daß schon im A. und N. T. Anknüpfungspunkte für die Heiligenverehrung sich finden u. dgl.;[1]) doch unsere eigentliche Absicht ist nur, die dießfallsige Praxis der urchristlichen Kirche zum Behuf weiterer Vergleichung zu verzeichnen. Da begegnen wir zuerst den uralten Martyrakten über den h. Ignatius von Antiochien, von den Zeugen seines Todes selbst im Jahre 107 verfaßt.[2]) Sie erzählen uns, die wilden Thiere hätten den Leib des h. Martyrs bis auf die dickeren Knochen aufgefressen, diese Ueberreste aber seien nach Antiochien gebracht, in Linnen gelegt und als unvergleichlicher Schatz der Kirche zurückgelassen worden. Kap. 6. Im folgenden Kapitel geben sie sofort den Todestag des h. Ignatius ganz genau an, damit die Antiochener im Stande seien, je an diesem Tage zum Gottesdienste (zur Feier der γενέθλια) zusammen zu kommen und mit dem edlen Martyrer und Kämpfer Christi in geistige Gemeinschaft zu treten. Kap. 7. Daß aber in Antiochien jahrjährlich am Todestage des hl. Ignatius eine kirchliche Feier ihm zu Ehren veranstaltet wurde, wissen wir

1) Vgl. Lüft, Liturgik. Th. I. S. 265 ff.

2) Ueber Verfasser und Aechtheit dieser Akten habe ich in den Prolegomenen zu meiner Ausgabe der Patres Apostolici gesprochen (p. XLVII sq.), und die Akten selbst dort abdrucken lassen.

von Chrysostomus, dessen Festpredigt auf diesen Tag uns noch erhalten ist.[1])

Das zweite Beispiel, daß schon in der ältesten Kirche die Heiligen und ihre Reliquien verehrt worden seien, geben uns die Martyrakten des h. Polykarp. Auch diese sind ohne Zweifel ächt und von der Kirche zu Smyrna bald nach dem Tode dieses ihres großen Bischofs selbst ausgegangen (160—170), und darum ist ihr Zeugniß gewiß auch von hohem Gewichte. Nun aber haben diesen Akten zufolge (K. 18) die Smyrnäer die Gebeine und Asche ihres heiligen Bischofs als einen die edelsten Perlen übertreffenden Schatz gesammelt und an einem würdigen Platze niedergelegt, um künftig am Todestage des hl. Martyrs das γενέθλιον desselben feierlich zu begehen. — Ja, die Heiligenverehrung war in der christlichen Urzeit nicht nur bekannt, sondern bereits bei den Heiden denselben Mißdeutungen ausgesetzt, die sie gegenwärtig noch von den Protestanten erfährt. Die Heiden wollten nämlich den Smyrnäern den Leib Polykarps nicht geben, damit sie nicht etwa ihn statt des Gekreuzigten anbeten möchten (K. 17).

Von Polykarp wenden wir uns zu dem bekannten römischen Presbyter Cajus am Ende des zweiten Jahrhunderts, der schon von Trophäen spricht, welche den beiden Aposteln Petrus und Paulus zu Rom errichtet worden seien.[2])

Um dieselbe Zeit redete auch Tertullian von einer feierlichen Begehung der natalitia martyrum,[3]) und ungefähr fünfzig Jahre später schrieb Cyprian, daß man die Leiden

1) Chrysost. Opp. ed. B. B. T. II. p. 592 sq.
2) Euseb., Hist. Eccl. Lib. II. c. 25.
3) Tertull., de corona, c. 3.

und die Tage der Martyrer durch jährliche Erinnerungsfeste feiere.[1]) Von den gleichen Feierlichkeiten ist auch in seinem 37sten Briefe (p. 50) die Rede.

Diese Belege genügen uns, um die Praxis des Urchristenthums zu bezeichnen, weitere Aeußerungen späterer Kirchenväter aber sind bei Bellarmin und Lüft[2]) verzeichnet.

Wenn das christliche Alterthum so deutlich sprach, so ist nicht zu wundern, daß Luther längere Zeit in diesem Punkte geschwankt, und sich bald auf die eine, bald auf die andere Seite geneigt hat, bis endlich der Oppositionsgeist die Oberhand erhielt, und er in den Schmalkaldischen Artikeln z. B. die Anrufung der Heiligen für einen antichristlichen Mißbrauch erklärte,[3]) in einer Predigt aber sagte: „ein Stück von St. Peter oder Paul sei nicht besser, als ein Stück von einem Dieb oder Galgen.“[4]) Doch die Schüler sind dem Meister nicht völlig treu geblieben. Oder sind nicht die Tischreden Luthers, auch Reliquien, von seiner Umgebung und seinen Freunden für fromme Seelen zur nachträglichen Verehrung gesammelt? Daß sie nicht, wie die Legende von einigen anderen Reliquien behauptet, wohlriechend sind, geben wir gerne zu und finden es auch sehr begreiflich.

Aber auch noch in einer anderen Weise haben die Protestanten Reliquien gesammelt, und dieß sowohl in älterer als neuerer Zeit. Schon frühzeitig hat man von den Hausgeräthen, insbesondere der Ehebettstatt Luthers Splitter ab-

1) Ep. 34. p. 47.
2) Bellarmin, Disp. de sanct. beatif. Lib. I. c. 13. und de reliquiis sanct. Lib. II. c. 3. Lüft, Liturgik, Thl. I. S. 272 ff.
3) Artic. Smalc. P. II. Art. II. in fine. b. Hase, libri symbol. p. 310.
4) Walch'sche Ausg. Thl. XII. S. 1504.

geschnitten, und sie als Heilmittel gegen Zahnschmerzen und andere Gebrechen gebraucht, wie uns der Pietist Arnold klagend berichtet.[1]) Derselbe sagt uns, daß man den Katheder Luthers mit Gold überzogen und ihm allerlei Veneration und Superstition erwiesen habe.[2]) Noch mehrere andere Fälle solcher lutherischer Reliquienverehrung führt Herr Buchmann in seiner verdienstvollen Popularsymbolik (I. Aufl. S. 679) an, und es verdient alle Beachtung, daß erst kürzlich, nachdem ein Sturmwind die Luthersbuche bei Altenstein und Steinbach (in Sachsen-Meiningen) umgerissen hat, der Pfarrer des letztern Ortes „allen Verehrern des heiligen Mannes" Stückchen zum Andenken öffentlich anbot, wenn sie sich in frankirten Briefen an ihn wenden würden. Entgangen sind aber Herrn Buchmann einige andere wichtige Fälle protestantischer Reliquienverehrung, die wir nachtragen wollen. Man ging hierin im vorigen Jahrhunderte so weit, daß an einigen Portraiten Luthers sogar Wunderzeichen verspürt werden wollten: so soll ein Bildniß Lutheri zu Ober-Roßla bei Weimar zu drei verschiedenen Malen stark geschwitzt haben, eben, als der Pfarrer über den schlechten Zustand der Schulen und Kirchen sprach; ein anderes Portrait Luthers aber, zu Artern, in der Grafschaft Mansfeld, soll vom Feuer unversehrt geblieben sein, obgleich die Thüre, woran es befestigt war, zu Asche brannte.[3])

---

1) Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie Thl. II. Buch XVI. Kap. 5. §. 22. (Auch H. Buchmann citirt (S. 679) diese Stelle, aber falsch.)

2) A. a. O. K. 15. §. 7.

3) Reformationsalmanach für Luthers Verehrer, auf das evang. Jubeljahr 1817. Herausg. v. Fried. Kayser. Erfurt. p. LXXVI.

Nicht ganz so grell, aber desto häufiger und allgemeiner zeigte sich die luther'sche Reliquienmanie bei Veranlassung des Reformationsfestes im Jahre 1817. Der Reformationsalmanach selbst, zu welchem Notabilitäten wie de Wette, Bretschneider, Joh. Voigt, Schuderoff u. A. Beiträge lieferten, enthält einen besondern Artikel mit der Ueberschrift: „Reliquien von Luther", und gibt feingestochene Abbildungen einer ziemlichen Anzahl dieser — freilich etwas seltsamen — Reliquien. Manche andere, so Luthers Löffel, haben in anderen Büchern ihre Abbildungen gefunden, und wie von der Diana von Ephesus, so hat man von Luthers Ehering Nachbildungen in Silber nicht ohne guten Nutzen gefertigt.

Also nicht die Reliquien überhaupt, wohl aber die der Heiligen, hat der Protestantismus verworfen; er hat einen frommen Gebrauch, den die Urkirche übte, abgethan, und einen andern an dessen Stelle gesetzt, zu welchem die älteste Kirchengeschichte kein Analogon bietet.

Nicht zu den gottesdienstlichen, wohl aber zu den frommen Gebräuchen des Urchristenthums, welche von den Protestanten verworfen wurden, gehören auch die Fasten. Von Anfang an nämlich hat der christliche Geist nicht nur einen durch Mäßigkeit ausgezeichneten Gebrauch von Speise und Trank bewirkt, sondern er hat die Gläubigen auch angetrieben, um höherer Zwecke willen und zur Erhaltung der Herrschaft des Geistes über das Fleisch auch von Zeit zu Zeit gänzlich oder theilweise der leiblichen Nahrung zu entsagen. Es war dieß übrigens nicht eine von den Juden herübergenommene Gewohnheit; vielmehr erklärten die alten Christen ausdrücklich das alte jüdische Fasten für aufgehoben, und

durch ein wahres ersetzt, das schon der Prophet Elias beschrieben habe. [1])

Ein Vorbild des Fastens durften die Gläubigen nicht in der Ferne suchen. Sie hatten es ja schon an ihrem Herrn und Meister selbst (Matth. 4, 2); überdieß ist in der heiligen Schrift wiederholt billigend von dem Fasten die Rede, und Beten und Fasten erscheinen daselbst öfter mit einander verbunden (Matth. 6, 17. 17, 21). Unter Fasten und Gebet legten die Kirchenvorsteher von Antiochien dem Paulus und Barnabas die Hände auf, um sie zu ihrer Mission unter den Heiden einzuweihen (A. G. 13, 3); daß er unter Fasten sein Leben zugebracht habe, erzählt Paulus von sich selber (II. Cor. 11, 27); zu anhaltendem Fasten ermahnte St. Polykarp, der Schüler des hl. Johannes, [2]) und auch im Pastor des Hermas [3]) erkennen wir die Fastenpraxis der alten Kirche. Zum erstenmal begegnet uns hier für das Fasten der Ausdruck statio, gleichsam um uns deutlich zu zeigen, was die Alten mit dem Fasten gewollt haben. Wie zur militärischen Beschützung und Sicherung die Wachtposten (stationes), so sollten zur ethischen Wahrung und Sicherung die Fasten dienen.

Nach dem Zeugnisse des hl. Justin sofort wurden den Katechumenen vor ihrer Taufe Fasten auferlegt, und die Gläubigen fasteten selbst mit. [4]) Uebereinstimmend hiemit erzählt Tertullian von den Täuflingen, daß sie durch öfteres

---

1) Barnabas c. 2 und 3. Hermas, Lib. III. Simil. V. c. 1. Justin, Dial. c. Tryph. n. 15 et 40. Clem. Alex., Strom. VI, 12.

2) Epist. ad Philipp. c. 7.

3) Lib. III. Sim. 5.

4) Justin., Apol. I. n. 61.

Beten, Fasten, Kniebeugen und Wachen sich zum Empfang der hl. Taufe vorbereitet haben.[1])

Obgleich die alten Christen gewohnt waren, häufig zu fasten, so waren doch gewisse Zeitpunkte bestimmt, an welchen sie mit besonderem Eifer und Fleiße dieser frommen Uebung oblagen. Daß dieß z. B. zur Zeit der Taufe stattgefunden, haben wir eben gesehen. Ueberdem lag es nahe, gerade die Leidenstage des Herrn mit Fasten zu begehen, und so sind die letzten Tage der Charwoche sicherlich die ersten fixirten Fasttage gewesen. Dieß sehen wir aus Tertullian, welcher als Montanist darüber unzufrieden war, daß die katholische Kirche zu wenige Fasten vorschreibe. Als von der katholischen Kirche (oder, wie er sagt, den Psychikern) gebotene Fasttage aber erscheinen jene Tage, in quibus ablatus est sponsus, also die Leidenstage Christi.[2])

Wann die vierzigtägigen Fasten eingeführt worden seien, ist zweifelhaft. Nach einer schwierigen Stelle des Irenäus, die uns Eusebius (H. E. V. 24) aufbewahrt hat, waren zu seiner Zeit, d. h. gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, die Quadragesimalfasten noch nicht fixirt, und mit dieser Angabe, respektive dieser Auffassung jener Stelle des Irenäus, stimmt das, was wir eben aus Tertullian anführten, völlig überein. Beide wissen nämlich wohl von dem Fasten an den Leidenstagen, nicht aber von einem vierzigtägigen Fasten. Uebrigens begegnet uns dieses doch schon bei Origenes.[3])

1) Tertull., de baptismo c. 20. Es ist zu beachten, daß Tertullian diese Schrift vor seinem Uebertritt zum Montanismus verfaßt hat.

2) Tertull., de jejun. c. 2 et 3.

3) Hom. X. in Levit.: „habemus quadragesimae dies jejuniis consecratos.“ Dieß Werk des Origenes ist nur mehr in lateinischer Uebersetzung vorhanden.

Uralt war der Gebrauch, am Mittwoche und Freitage zu fasten. Schon Clemens von Alexandrien spricht hievon und meint in seiner Allegorisir-Manier, das Fasten am Mittwoch (die Mercurii) sei vorgeschrieben, damit sich der Gläubige vom Geize rc. enthalte, am Freitage aber (die Veneris) faste man, um die Besiegung der Wollust anzudeuten.[1]) Ja schon Tertullian nennt die Mittwoche und Freitage stationes.[2]) Später wurde in der abendländischen Kirche auch am Samstage gefastet. Daß zur Zeit öffentlicher Calamitäten von den Bischöfen Fasten vorgeschrieben wurden, wissen wir von Tertullian, und er unterscheidet die pflichtigen Fasten ausdrücklich von den freiwilligen.[3])

Daß aber das Fasten nicht in die leibliche Enthaltung allein gesetzt worden sei, sagt nicht blos sehr schön der Pastor des Hermas;[4]) sondern es zeigt dieß gerade auch derjenige Kirchenvater, der nach der Meinung Luthers auf das äußerliche Werk des Fastens den meisten Werth gelegt hat, nämlich Hieronymus. Er aber schreibt: „was hilft es, daß man den Leib durch Enthaltung abmattet, wenn das Herz von Hoffahrt nur mehr aufschwillt? Welches Lob verdienen wir wegen der Bläſſe durch Fasten, wenn wir vor Neid grün und

1) Clem. Alex., Strom. VII. p. 877.

2) Tertull., de jejun. c. 14.

3) De jejun. c. 2 et 13.

4) Nihil in vita tua nequiter facias; sed mente pura servi Deo, custodiens mandata ejus, et in praecepta ejus ingrediaris, neque admiseris desiderium nocens in animo tuo. — Haec si feceris, jejunium magnum consummabis acceptumque Domino. Lib. III. Simil. 5. c. 1. Und: Illo die, quo jejunabis, nihil omnino gustabis, nisi panem et aquam; et computata quantitate cibi, quem ceteris diebus comesturus eras, sumptum diei illius, quem facturus eras, repones, et dabis viduae, pupillo aut inopi. Lib. III. Simil. 5. c. 3.

gelb sind? Was ist das für eine Tugend, keinen Wein zu trinken, aber von Zorn und Haß trunken sein?" [1])

Obgleich Hieronymus so schön und geistig vom Fasten spricht, so sagt dennoch Luther von ihm: „Ich weiß keinen unter den Lehrern, dem ich so feind bin, als Hieronymo, denn er schreibet nur von Fasten, Speisen, Jungfrauschaft." [2]) Damit zeigt Luther schon, wie sehr er dem Fasten gram gewesen sei; dieß erhellet aber auch aus anderen Stellen. Wenn man mit dem Fasten Sünde büßen und Gott versöhnen wolle, sagt er, so heiße dieß „gar in aller Teufel Namen gefastet, und Christum ins Maul geschlagen und mit Füßen getreten," und er wolle lieber erlauben, „daß man sich ja voll und toll söffe," als daß man so faste. [3]) Dagegen würde er es sich gefallen lassen, ja er würde sehr gerne dazu helfen, „daß Kaiser und Fürsten solche Gebot macheten, daß man einen Tag oder zween in der Wochen nicht Fleisch speisete, noch feil hätte, als eine gute, nützliche Ordnung für das Land, damit man nicht sogar Alles auffresse — bis zuletzt theure Zeit muß werden." [4])

Der „Mann der Freiheit" gab hier der Polizei einen Rath, wie sie ihn schwerlich je von irgend einer andern Seite gehört hat, wie sie denn auch meines Wissens nirgends den Versuch machte, durch derartige privilegirte staatspolizeiliche und national-öconomische Fasttage das Heil der lieben Unterthanen zu erwirken.

In einigem Widerspruche mit dieser Empfehlung der

---

1) Epist. 14 ad Celantiam p. 818.
2) Tischreden, Walch'sche Ausg. Bd. XXII. S. 2070.
3) Luther's Werke, Walch'sche Ausg. Bd. VII., S. 764.
4) Thl. VII. S. 765. Thl. XXII. S. 1501.

Fasten aus finanziell=polizeilichen Gründen stehen andere Aeußerungen Luthers, welche über die Fasten aus sanitäts=polizeilichen Rücksichten den Stab brechen. Der Philantrop ist nämlich sehr besorgt, die Fasten möchten der Gesundheit des Leibes schaden, darum sagt er: „durch die Fasten wird die Lust des Fleisches nicht curirt, [1]) sondern vielmehr die Gesundheit des Leibes geschwächt,“.[2]) und darum nennt er „das papistische Fasten eine rechte Mördergrube,“ weil schon viele junge Leute dadurch ihre natürlichen Kräfte verderbt hätten. [3])

Insbesondere ist er dem Verbote der Fleischspeisen abhold, und sagt darum, „die Lehre von Speiseverbieten ist teufelisch und unchristlich,“ „eine greuliche Menschenlehre,“ „ein abtrünnig Ding vom Glauben, irrig, falsch, gleißnerisch.“ [4])

Neben den Sanitätsgründen ist es aber endlich auch eine ethische Ursache, warum Luther gegen das Fasten eifert. Er gesteht nämlich in seinen Tischreden, die Erfahrung gemacht zu haben, daß er um so mehr vor Begierde „brannte,“ wie er sagt, jemehr er sich „casteiete und zumacerirte.“ [5]) Zur Unterstützung dieser Ansicht, daß durch das Fasten die Lüste verstärkt werden, erzählte er eine gar an=

---

1) Das Recept zu einer ganz anderen Kur der Fleischeslust gibt Luther in den Tischreden an, mit den Worten: „dieser Tentation von bösen Lüsten ist noch wohl zu rathen, wenn nur Jungfrauen und Weiber vorhanden sind.“ Walch'sche Ausg. Thl. XXII. S. 1774.

2) Thl. IX., S. 927.

3) Thl. XXII., S. 1501.

4) Thl. XIX., S. 721.

5) Thl. XXII., S. 1684.

muthige Historie, die wir unsern Lesern nicht vorenthalten wollen. „Ein Bischof hatte eine Schwester in einem Kloster, die vom Geist der Traurigkeit und von bösen Träumen und Anfechtungen übel geängstiget ward, und sich gar nicht wollte trösten lassen. Nun zog sie zum Bruder und klagete es ihm. Der Bruder ließ ein köstlich Abendmahl zurichten, und bat die Schwester zu Gaste, und vermahnete sie, daß sie flugs essen und trinken sollte. Das thut nun die Nonne. Des Morgens fragte sie der Bischof, wie sie geschlafen hätte, ob ihr auch Träume und Anfechtungen des Nachts wären vorkommen? Nein, sagte sie, ich hab gar wohl geschlafen und keine Anfechtung gehabt. Da sprach der Bischof: Liebe Schwester, zeuch wieder heim, und warte deines Leibes wohl mit Essen und Trinken, dem Teufel zum Verdruß, so wirst du der bösen Träume und Anfechtung wohl los werden." 1) — Ich erinnere mich nicht, bei einem Kirchenvater Aehnliches gelesen zu haben.

Schließlich wollen wir noch auf den Punkt über Virginität und Ehestand eingehen, um auch hier Parallelen zwischen Luther und den Kirchenvätern zu ziehen.

Schon im N. T. wird der Stand der Virgines beider Geschlechter hochbelobt. Der Herr selbst (Matth. 9, 12) erwähnt rühmend derer, die um des Himmelreiches willen sich der Ehe enthielten, und der Apostel Paulus zieht den Stand der Virginität dem der Ehe entschieden vor, weil er fähiger mache, ungetheilt dem Herrn und seiner Sache sich zu widmen. I. Cor. 7, 1. 8. 34. 38. Seiner Empfehlung der Virginität folgten Viele der ersten Gläubigen. So schreibt

1) Thl. XXII., S. 1252.

der h. Justin um's Jahr 138: „unter den Christen sind Viele männlichen und weiblichen Geschlechtes aus allen Ständen, in einem Alter von 60—70 Jahren, welche von Kindheit an jungfräulich geblieben sind, derer gar nicht zu gedenken, welche von der Unzucht sich bekehrt haben.“ [1])

Etwa dreißig Jahre später äußerte Athenagoras: „bei uns kann man Viele finden, sowohl Männer als Frauen, welche unverheirathet bleiben, in der Hoffnung, dadurch enger mit Gott verbunden zu werden.“ [2])

Wie im dritten Jahrhundert dieselbe Sitte bewahrt worden sei, zeigt Minucius Felix in den Worten: „wir sind keusch in unseren Reden und unbefleckt an unserem Leibe. Sehr Viele unter uns genießen einer immerwährenden Jungfrauschaft in einem unverletzten Leibe, obgleich sie sich derselben nicht rühmen.“ [3])

Belege für die Hochschätzung der Virginität in den folgenden Jahrhunderten sind ebenso überflüssig, als die Bemerkung, daß man niemals die körperliche Reinheit allein, sondern auch die des Geistes verlangt habe, wie z. B. Prosper (Epigr. 86) sagt: „auch ein Heuchler kann Reinheit des Leibes, aber nur ein Christ Reinheit des Geistes haben.“

In schroffem Gegensatze zum christlichen Alterthume behauptet nun Luther, daß Jungfräulichkeit dem Menschen nicht möglich sei. „So wenig man des Essens und Trinkens entbehren und gerathen kann,“ sagt er, „also möglich ist es auch, sich von Weibern zu enthalten.“ [4]) Und in einer Pre-

1) Justin., Apolog. I. n. 15.
2) Athenag., Legatio n. 33.
3) Minuc. Felicis Octavius 31, 6.
4) Thl. XXII., S. 1700.

digt, sage in einer Predigt, vom J. 1522 äußerte Luther, der Geschlechtsumgang sei für den Mann ebenso noth, als daß er ein Mann sei, und „nöthiger, denn essen und trinken, fegen und auswerfen, schlafen und wachen.“ [1]) Consequent meint darum Luther, die Keuschheit geloben sei „ein greulicher Greuel,“ [2]) und „man könne dieß eben so wenig, als geloben, kein Manns- oder Weibsbild sein zu wollen.“ [3]) Darum hat Luther gleich den Ebioniten es zu seinem Wahlspruche gemacht: „früh aufstehen und freyen, wird Niemand gereuen,“ [4]) und andererseits den frommen Wunsch ausgesprochen, daß die Cölibateure „Schlangen und Basilisken würden und mit ihnen leicheten.“ [5])

Darum ist er auch mit denjenigen Kirchenvätern sehr unzufrieden, welche der Virginität Lobreden hielten. So sagt er von Hieronymus: „St. Hieronymus schreibt viel von der Anfechtung des Fleisches. Ach, es ist eine geringe Sache! Das Weiblein im Hause kann dieser Krankheit helfen. Die Eustochia hätte Hieronymo können helfen und rathen.“ [6])

Daß Luther bei solchen Ansichten den Cölibat der Geistlichen im höchsten Grade verwerfen mußte, liegt am Tage; und in der That konnte er nicht Worte und grelle Farben

1) Luthers Werke, Jenaer deutsche Ausg. 1555. Bd. II. S. 150 b.

2) Walch'sche Ausg. Thl. XXII. S. 1804.

3) Jenaer deutsche Ausg. Bd. II. S. 151 a.

4) Die Ebioniten verlangten, man solle so frühe als möglich heirathen. Vgl. Epist. Clementis ad Jacobum bei Coteler. Patr. Apost. T. I. p. 613. n. 7. Luther's Ausspruch aber findet sich in seinen Werken, Walch'sche Ausg. Thl. III. S. 848. Thl. X. S. 736. 737.

5) Walch'sche Ausg. Thl. XXII. S. 1777.

6) A. a. O. S. 1713.

genug finden, seinen Unwillen darüber auszudrücken. Mit Emphase spricht er von „der gottlosen Tyrannei des Cölibats," 1) vom „unflätigen Cölibat, daraus viel ungeheures Dinges kommen ist," 2) von der „schändlichen und schädlichen Superstition des Cölibats" 3) u. dgl. Die Protestanten legen ein Gewicht darauf, daß Luther die Ehe der Geistlichen wieder eingeführt und so die Praxis der Urkirche restituirt habe. Es ist wahr, in der ältesten Zeit gab es kein Gebot des Cölibates für den Priester, aber es kennt die ganze alte Geschichte nicht einen einzigen Fall, wo ein bereits Ordinirter nach Empfang der heiligen Weihen noch in die Ehe getreten wäre, vielmehr wurde es überall, wie noch heute in der griechischen Kirche, gehalten, daß ein bereits Verehlichter Priester werden konnte, ohne in seinem neuen Stande den Umgang mit seiner Frau aufgeben zu müssen. Was demnach bei den Protestanten tagtäglich statt hat, erst nach Empfang des geistlichen Amtes in die Ehe zu treten, das war dem Urchristenthum völlig unbekannt, und ebenso wenig ist in der alten Zeit schon die Fruchtbarkeit der Predigerfamilien zum Sprüchworte geworden. Am wenigsten aber wurde es für erlaubt gehalten, ja, es würde geradezu für eine Verletzung des biblischen Gebotes (I. Tim. 3, 2) 4) und für ein Zeichen unwürdiger Unenthaltsamkeit erachtet worden sein, wenn ein Geistlicher nach dem Tode seiner Frau eine zweite, oder gar eine dritte und vierte sich hätte beilegen wollen; wie dieß im

1) Thl. XXII., S. 1802 f.

2) Thl. XXII., S. 1804.

2) Thl. XXII., S. 1807.

4) Dieses Gebot suchte Luther in einer besondern Schrift (Thl. XIX. S. 2176 ff.) zu entfernen.

Protestantismus sehr häufig und ohne irgend eine gesetzliche Beschränkung geschieht. Luther meint, wenn Salomo mehr denn hundert, ja tausend Weiber auf einmal gehabt, und doch so herrliche Bücher geschrieben hat, warum sollten denn dann nicht auch die Geistlichen mehrere Weiber, wenigstens nach einander haben können.[1]) Wie bündig diese Argumentation sei, bedarf keiner weiteren Beleuchtung. Am meisten aber wird wohl dem Geiste der ältesten Kirche der gute Rath und Trost widersprechen, welchen Luther den im Concubinate lebenden Geistlichen gab. „Da einer bei ihm ein Kebsweib oder Concubine hätte, und sie sagten eines dem andern Treue und Glauben zu, und hielten sich in ihrem Gewissen für rechte Eheleute, das ist vor Gott eine rechte Ehe, und ob es wohl ärgerlich ist, doch schadete solch Aergerniß nicht.“ [2])

Dieß führet uns auf eine weitere Bemerkung. So hoch nämlich Luther einerseits die Ehe stellte, daß er sie den wahren geistlichen Stand, ja den „allerheiligsten und geistlichsten Stand“ nannte [3]) und über die Virginität emporhob; [4]) so drückte er sie doch andererseits wieder dadurch herab, daß er ihr vorherrschend nur einen weltlichen und bürgerlichen Charakter zuschrieb. „Die Ehe,“ sagt er, „gehet die Kirche nichts an, ist außer derselben, ein zeitlich, weltlich Ding, darum gehören sie vor die Obrigkeit“ [5]) und: „Ehesachen gehen die Gewissen nicht an, sondern gehören für die weltliche Obrigkeit“ [6]), und

1) Thl. XXII., S. 1715.
2) Thl. XXII., S. 1763.
3) Thl. XII., S. 2523. 2542. Thl. XIII., S. 370. 371. Thl. I., S. 2486 f. Thl. VIII., S. 1085 f.
4) Thl. XI., S. 714. 715. Thl. XXII., S. 1709.
5) Thl. XXII., S. 1749.
6) Thl, XXII., S. 1721.

wiederum: „wie jetzt bei uns in Ehesachen und mit dem Scheiden zu handeln sei, habe ich gesagt, daß man's den Juristen soll befehlen und unter das weltliche Regiment geworfen, weil der Ehestand gar ein weltlich äußerlich Ding ist." 1) Ja, in der Predigt vom ehelichen Leben sagt Luther: „darumb wisse, daß die Ehe ein äußerlich leiblich Ding ist, wie andere weltliche Hanthierung. Wie ich nun mag mit einem Heiden, Jüden, Türken, Ketzer, essen, trinken, schlafen, gehen, reiten, kaufen, reden und handeln, also mag ich auch mit ihm ehelich werden und bleiben, und kehre dich an der Narren Gesetze, die solches verbieten, nichts." 2)

Durch solche Aeußerungen hat Luther die Ehe ebenso sehr heruntergesetzt, als er sonst die Virginität erniedrigte, und hat ihr jenen heiligen und religiösen Charakter genommen, der ihr in der Kirche von Anfang an bis heute zuerkannt wurde. Eine natürliche Folge hievon war es, daß Luther wiederum im Gegensatze zur Urkirche die Scheidung a vinculo und die Wiederverheirathung der Geschiedenen ohne große Schwierigkeit zugab.

Ich weiß, es ist strittig, ob das Neue Testament nicht wenigstens im Falle des Ehebruchs eine Scheidung mit Wiederverheirathung gestatte, aber ich will in diese exegetische Frage nicht eintreten. Uebrigens gestehen selbst Protestanten, daß die katholische Auffassung im Rechte sei, und Christus in keinem Falle die Wiederverheirathung erlaubt habe. 3) Daß die alte Kirche die Worte Christi so verstand, erkennen wir aus dem Pastor des Hermas. „Wenn ein Mann," sagt

1) Thl. VII., S. 668.
2) Jenaer deutsche Ausg. Thl. II., S. 153 a.
3) Vgl. Olshausen, Biblischer Commentar. Bd. I. S. 211.

dieser, „eine ehebrecherische Frau hat, welche nicht Buße thun will, so soll er sie entlassen, und für sich allein bleiben. Entläßt er aber die Frau und nimmt eine andere, so ist er selbst ein Ehebrecher." Und etwas später: „will die (ehebrecherische oder in Götzendienst rückfällige) Frau nicht Buße thun, so lebe nicht mehr mit ihr, sonst nimmst du Theil an ihrer Sünde. Darum ist es Gebot, daß ihr nicht weiter heirathet; und es gilt dieß sowohl vom Manne als von der Frau." [1])

Das Gleiche treffen wir bei Justin und Tertullian. Ersterer sagt ganz allgemein, wer eine geschiedene Frau heirathet, ist ein Ehebrecher; [2]) Tertullian aber macht es als Montanist den Orthodoxen zum Vorwurf, daß sie nach dem Tode eines Gatten Wiederverheirathung erlauben. [3]) Wie würde er bei seinem Rigorismus geeifert haben, wenn die Kirche sogar noch bei Lebzeiten des einen Theils dem andern eine neue Ehe erlaubt hätte? Auch in dem vierten Buch gegen Marcion, Kap. 34 spricht er sich dahin aus, daß Christus im Falle des Ehebruchs zwar die Scheidung, aber nicht die Wiederverheirathung gestattet habe.

Daß einzelne Bischöfe des Alterthums Geschiedene wieder heirathen ließen, ist richtig; aber schon Origenes erklärt dieß für einen Mißbrauch und für eine Verletzung des göttlichen Gebotes, [4]) und auch Cyprian sagt ausdrücklich: uxorem a viro non recedere, aut si recesserit, innuptam manere. [5]) Auch die apostolischen Canonen (Can. 40) gebieten, denjenigen

1) Pastor Hermae, Lib. II. Mandat. 4. c. 1.
2) Justin., Apol. I. n. 15.
3) De Monogamia c. 9.
4) Tract. 7 in Matth. n. 3. Opp. ed. B. B. T. III. p. 647.
5) Testim. Lib. III. c. 90.

aus der Kirche auszuschließen, der seine Frau entlassen und eine andere geheirathet hat. [1])

So bleibt denn kein Zweifel, daß in der ältesten Kirche die Wiederverheirathung Geschiedener nicht erlaubt gewesen sei. Diese Praxis aber mißbilligte Luther. Da er nämlich die Ehe nicht für ein Sakrament, sondern für ein äußerlich Ding und eine Hanthierung ansah, wie Essen, Kaufen und dergleichen, so fiel auch der innere Grund der Unauflöslichkeit hinweg. Ja, bei seinen Ansichten von der Unmöglichkeit, die Fleischeslust zu besiegen, mußte er sofort die Wiederverheirathung Geschiedener geradezu fordern, weil ja der Naturtrieb des Geschlechtes befriedigt werden müsse. Voll Mitleid gegen die Wünsche des Fleisches ging er hierin so weit, als es immer nur möglich schien. Zunächst wurden nur Ehebruch und bösliches Verlassen des Gatten, nicht aber eine Krankheit, welche eheliche Beiwohnung unmöglich macht, von Luther als Scheidungsgründe anerkannt. [2]) Doch bald ward er auch hierin milder, und wollte in dem Falle, wenn die kranke Frau damit zufrieden sei, dem Manne die Verheirathung mit einer Andern gestattet wissen. [3]) Auch mit denen, die über Impotenz des Gatten klagen, hatte Luther weit größeres Mitleid, als das canonische Recht. „Wenn ein tüchtig Weib zur Ehe," sagt er, „einen untüchtigen Mann zur Ehe überkäme, und könnte doch keinen Andern öffentlich

---

1) Ausführlicher handeln von diesem Gegenstande Moy, Geschichte des Eherechts und Bellarmin, Disp. de matrim. sacram. c. 16 sq.

2) Walch'sche Ausg., Thl. VII. S. 672. 673. Thl. XXII. S. 1732 f. S. 1743. u. S. 1746.

3) Thl. XXII. S. 1756. Im Jahre 1522, in der Predigt von ehelichem Leben gestattete er in diesem Falle die Wiederverheirathung noch nicht. Jenaer Ausg. Thl II. S. 156 b.

nehmen, und wollt auch nicht gerne wider Ehre thun, sintemal der Pabst hie viel Zeugen und Wesens ohn Ursach fordert, solle sie zu ihrem Mann also sagen: siehe, lieber Mann, du kannst mein nicht schuldig werden, und hast mich um meinen jungen Leib betrogen, dazu in Fahr der Ehre und Seelen-Seligkeit bracht, und ist für Gott keine Ehe zwischen uns beiden. Vergönne mir, daß ich mit deinem Bruder oder nächsten Freund eine heimlich Ehe habe, und du den Namen habst, auf daß dein Gut nicht an fremde Erben komme, und laß dich wiederum williglich betrügen durch mich, wie du mich ohn meinen Willen betrogen hast. Ich hab weiter gesagt, daß der Mann schuldig ist, solches zu verwilligen, und ihr die eheliche Pflicht und Kinder zu verschaffen. Will er das nicht thun, so soll sie heimlich von ihm laufen in ein ander Land, und selber freyen." [1])

Solchen Rath gab Luther auf öffentlicher Kanzel, und redete einer bisher seit Gründung der Kirche unbekannten Larheit das Wort. Ja er geht darin noch weiter, und erlaubt sogar in dem Falle, wenn eine Frau längere Zeit dem Manne die eheliche Pflicht weigert, dem Letzteren sich ein anderes Weib, oder statt der Frau die Magd zu nehmen. „Als man wohl findet," sagt er, „so ein halsstarrig Weib, das seinen Kopf aufsetzt, und sollt der Mann zehnmal in Unkeuschheit fallen, so fragte sie nicht darnach. Hie ist's Zeit, daß der Mann sage, willst du nicht, so will eine Andere, will die Frau nicht, so komme die Magd. So doch, daß der Mann ihr zuvor zwei- oder dreimal sage und warne sie". [2])

1) Predigt vom ehelichen Leben, Jenaer Ausg. Thl. II. S. 151.
2) A. a. O. S. 156 a.

Daß Luthers Laxheit in Ehesachen Fürsten gegenüber [1]) mitunter noch weiter ging, wollen wir hier nicht näher berühren, und uns mit der Bemerkung begnügen, daß seine Schüler in noch mehr Fällen, als ihr Meister, bis auf den heutigen Tag die Scheidung mit Wiederverheirathung erlauben, und daß jeder gesetzliche Versuch zu Verminderung der Ehescheidungen, wie die neuesten Erfahrungen in Preußen zeigen, auf sehr große Hindernisse stößt.

Es steht demnach die gegenwärtige Ehescheidungspraxis der Protestanten entschieden im Widerspruche gegen die Praxis der urchristlichen Kirche, und es ist dieß, wie wir sehen, so wenig eine vereinzelte Erscheinung, daß vielmehr eine noch weit größere Zahl von Punkten hätte aufgeführt werden können, in welchen die Abweichung des Protestantismus vom Urchristenthume offen zu Tage tritt. Mögen sie darum jahrjährlich den Stiftungstag ihrer Gesellschaft festlich begehen; wir unserer Seits wissen für unsere Kirche keinen andern Stiftungstag, als den der Geburt Christi auf Erden, [2]) denn mit dem *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* ward die heilige Kirche gegründet, welche in unmittelbar rechtmäßiger Abfolge ihrer Hirten, ohne einen durch Menschen gemachten Querschnitt bis auf uns gekommen, und, durch keinen Sturm besiegt, dauern wird bis ans Ende der Zeiten.

---

1) Auch die Maitressenwirthschaft findet ihre Entschuldigung in den Tischreden. Walch, Thl. XXII. S. 1726.

2) Vgl. Hurter, Geburt und Wiedergeburt. Bd. I. S. 242.

Hefele.

2.

Einwirkungsrechte der Staatsgewalt auf das Kirchenvermögen.

Es liegt Viel daran, daß große Fragen, die an der Tagesordnung sind, von vielen, wo möglich allen Seiten her beleuchtet und erörtert werden. So eine Frage ist gegenwärtig die nach dem Verhältniß des Staates zur Kirche. Licht aber muß auf dieselbe wie von andern Seiten her, so auch durch Beantwortung der Frage fallen: „In welchen Beziehungen und in welchem Umfang steht der Staatsgewalt ein Einwirkungsrecht auf das Kirchenvermögen zu.“ Eine Erörterung hierüber dürfte somit nicht unzeitig sein. Ich will eine solche in dem Umfange versuchen, den eine Zeitschrift gestattet.

Die Frage ist natürlich nach dem Rechten: Wie muß das fragliche Verhältniß beschaffen sein, um als das rechte zu gelten? Ueberall ist's nicht Das, was ich oder ein andrer Einzelner oder auch Viele dafür halten möchten, sondern Das ist's, was es zur Wirklichkeit gebracht und als Wirklichkeit in der Geschichte uns vorliegt. Dieß ist nicht so gemeint, daß, was irgend ein Mal gegolten oder was jetzt gilt, das Vernünftige und Rechte sei, — es ließe sich bei der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit des Geltenden auch schon gar keine Einheit als Geltensollendes herstellen —;

noch viel weniger darf es mir erlaubt sein, aus den in der Geschichte liegenden Erscheinungen diejenige als das Seinsollende zu bezeichnen, die mir etwa am meisten gefällt — das wäre nur eine andere Form von Subjektivität; sondern was sich bei dem mannigfachen Wechsel in der Geschichte und an den verschiedenen Orten als das Bleibende erwiesen hat, dieß wird als das Vernünftige und Rechte bezeichnet werden müssen. Es wird zugleich Dasjenige sein, was der Natur der Kirche wesentlich entspricht, sich als aus derselben folgend erweist, denn nur hiedurch kann es das Bleibende sein. Hiernach haben wir die Geschichte zu Rathe zu ziehen, haben zu sehen, wie die römische, dann die fränkische und mittelalterliche Staatsgewalt sich dem Kirchengute gegenüber gestellt, und wie zuletzt in Folge der Reformation und seit derselben sich das fragliche Verhältniß gestaltet hat. An der Hand dieser Geschichte wird uns leicht sein, die aufgeworfene Frage befriedigend, ohne alle subjektive Einmischung, zu beantworten.

1. Zeit des römischen Rechtes.

Vor Constantin dem Großen kann von einem Verhalten der Staatsgewalt hinsichtlich des Kirchengutes nicht die Rede sein. Die Kirche hatte sich frei gebildet aus dem Geiste heraus, dessen Vermittlerin zu sein sie bestimmt ist, und hatte sich für die Bestimmung, die ihr geworden, organisirt. Diese Organisation führte die Bildung eines gemeinsamen Besitzes, also Kirchenvermögens, in Bälde von selbst und nothwendig herbei. Die erste Art solchen Gemeinbesitzes gab die zum Vortheil der ärmern Gemeindeglieder geschaffene Gütergemeinschaft, wovon die Apostelgeschichte erzählt. Bei

weiterer Verbreitung des Christenthums konnte nicht fehlen, daß ebenso die Unterhaltung der Apostel und ihrer Gehilfen, dann auch die Kultkosten (kirchliche Gebäude u. dgl.) Beiträge von den Einzelnen erheischten. Dem wurde genügt durch beliebige Gaben, welche die Gläubigen „an bestimmten Tagen oder auch wann sie wollten" Theils auf den Altar niederlegten, Theils dem Bischof unmittelbar zur Disposition stellten (Tertull. Apolog. c. 39. Can. Ap. 4. 5. Constitut. Ap. 8, 11.). Betrugen diese Oblationen Mehr, als die laufenden Bedürfnisse erheischten, so konnte sich ein Fonds bilden, wie es z. B. bei der römischen Kirche der Fall war, die schon frühe ein nicht unbeträchtliches Gemeingut besaß (Euseb. H. E. 4, 23; 7, 5.). Grundbesitz — die zum Gottesdienst bestimmten Gebäude ausgenommen — scheint die Kirche nirgends gehabt zu haben. (Thomasim P. III. l. I. c. 3. n. 3 hat offenbar Euseb. vita Constant. 2, 37—41 mißverstanden). Die Verfassung der Kirche brachte von selbst und nothwendig mit sich, daß die Verwaltung dieses Gemeingutes, Aufbewahrung, Verwendung desselben ꝛc. in den Händen der Kirchenvorsteher oder ihrer Stellvertreter war (vgl. mit Act. 6, 4 f. Cypr. epist. l. I. epist. 7; Euseb. H. E. 7, 11.). Da der Staat die neue Religion nicht duldete, und lediglich deren Ausrottung durch Unterdrückung der Kirche anstrebte: so kann von einem Verhalten der Staatsgewalt dem Kirchengute gegenüber im Besondern nicht die Rede sein. Anders gestaltete sich die Sache unter Constantin vom Jahre 312 an. Die christliche Religion ist geduldet, bald zur herrschenden erklärt, und somit tritt die Staatsgewalt in ein positives Verhältniß zur Kirche, denn sie hat sich um Alles anzunehmen, was im Staatsgebiete

vorgeht; am wenigsten darf die Religion ihr gleichgültig bleiben. Es fragt sich sofort: wie wird sich jenes positive Verhältniß gestalten? Zunächst muß schon bei der Annahme die christliche Religion gerade als diejenige anerkannt und gehalten werden, die sie ist. Also nicht blos die Lehre, dieses nur Innerliche muß als zu Glaubendes erlaubt, sondern ebenso, oder eben damit die Existenz der Kirche als der sichtbaren Bewahrerin der Lehre und Vermittlerin des Glaubens und der darauf gebauten Heilsordnung muß berechtigt und garantirt werden, denn diese Form hat sich nun Ein Mal die christliche Religion, nach ihrem Wesen, gebildet; und sie als Staatsreligion annehmen, heißt sie ganz so annehmen, wie sie ist; Etwas an ihr ändern, hieße sie gar nicht annehmen, vielmehr verbieten. So hat denn auch Constantin bei Annahme der christlichen Religion als Staatsreligion die Kirche in derjenigen Verfassung anerkannt und gelten lassen, welche sie sich selbst, nach ihrem Wesen, gegeben hatte.

Hiemit wäre vorerst noch ein gleichgültiges Verhältniß der Staatsgewalt zum Bestehen der Kirche gesetzt. Allein dabei kann es, wie man leicht sieht, nicht bleiben. Hat die Staatsgewalt ein Mal zugegeben, daß die Unterthanen ihre religiösen Bedürfnisse auf eine bestimmte Weise befriedigen, so muß sie sofort auch wünschen und sorgen, daß es auf die bestmögliche Weise geschehe, d. h. für den vorliegenden Fall: Constantin mußte als seine Pflicht erkennen, der berechtigten Kirche ein derartiges Bestehen zu sichern, wie für das religiöse Beste seiner Unterthanen sich als erforderlich erwies. Auf der andern Seite aber ist ebenso Sache der Staatsgewalt, darüber zu wachen, daß, wie von keiner Seite

her, so auch nicht durch Religion und Kirche das allgemeine Staatsleben irgendwie benachtheiligt werde. Es ist nun zu sehen, wie in den genannten Beziehungen Constantin und seine Nachfolger sich gegen die Kirche, nach der Seite ihres Vermögens, verhalten haben.

a) Das Erste, was in Betracht kommt, ist die Entstehung des Kirchenvermögens. Es war leicht zu sehen, daß die bisherige Art, die materiellen Bedürfnisse der Kirche zu befriedigen, die Oblationen, etwas Unsicheres, Unbeständiges haben, und daß, wenn die Möglichkeit dieser Befriedigung Bestand erhalten sollte, auf andre Weise gesorgt werden müsse. Dies geschah denn auch durch Konstantin und seine Nachfolger.

Fürs Erste waren die Geschenke, welche die Kirche theils überhaupt, theils in einzelnen Ländern unmittelbar von den Kaisern erhielt, und welche besonders unter Konstantin sehr bedeutend waren, schon geeignet, da und dort einen ordentlichen Fonds zu geben. Viel wichtiger aber war die folgende Gesetzgebung, welche der Kirche die Fähigkeit verlieh, auf die gemeinrechtliche Weise, also durch Annahme von Geschenken, durch Testamente u. dgl. Besitz zu erwerben (L. 1. 19. C. de sacros. Eccles. 1. 2.), und festsetzte, nicht nur, daß dasjenige Vermögen kirchlicher Personen, welches sie im Amt erworben, sondern auch ihr Patrimonium der Kirche, an welcher sie gedient, zufallen solle, wenn nicht Intestaterben da wären. Den Mönchen wurde Disposition über ihr Vermögen nur vor dem Eintritt in's Kloster gestattet, nach demselben hingegen fiel alles mitgebrachte Vermögen ohne Weiteres dem Kloster anheim. Damit die letztern Verordnungen in volle Wirksamkeit treten können, wurde das

Julio-Papische Gesetz aufgehoben, welches festgesetzt hatte, daß die Unverheiratheten und Kinderlosen vom 25. Jahre an erstens nur, wenn sie die allernächsten Verwandten waren, in Testamente eingesetzt werden, aber auch so zweitens nur die Hälfte des testirten Vermögens sollen erhalten können (L. 1. C. Th. de infirm. poen. 8. 16).

Hiemit war der Kirche möglich gemacht, hinlänglichen Besitz zur Befriedigung ihrer äußern Bedürfnisse zu erwerben; und es ist Thatsache, daß sie im Allgemeinen nicht nur so viel, sondern selbst mehr erwarb. Indessen, Möglichkeit ist immerhin noch nicht Wirklichkeit: die berührte Gesetzgebung sicherte den Besitzstand nicht für alle Zukunft. Dieß sah Justinian ein, und setzte zur Ergänzung alles Bisherigen fest, daß, „wer eine Kirche bauen wolle, vorher mit dem Bischofe zu reden und die Summe zu bestimmen habe, welche er für die Lichter und den heiligen Dienst, für Unterhaltung der Gebäude und Ernährung der Geistlichen zu verwenden gedenke. Scheine er im Stande zu sein, den hiezu erforderlichen Aufwand zu machen, so habe er eine Schenkungsurkunde auszustellen, und dann möge zum Bau der Kirche geschritten werden" (Nov. 67. c. 2.). Ebendaselbst c. 12. wird noch das Verbot gegeben, eine Kirche mit unfruchtbarem oder belastetem Besitze zu beschenken.

Hiemit war also hinlängliche Dotirung jeder einzelnen Kirche angeordnet, und somit der Besitzstand der Kirche überhaupt für immer sichergestellt. (Die Verabreichung des Zehenten kam wohl da und dort vor, aber als freiwillige Gabe; vorgeschrieben war hierüber Nichts.)

Mit dieser Gesetzgebung hat die römische Staatsgewalt faktisch die Kirche als selbständige Corporation anerkannt,

welche eigene Zwecke habe, d. h. solche, die mit den Staatszwecken, einzeln oder in's Gesammt genommen, nicht zusammen fallen; denn in diesem Falle hätten ihr nicht eigene Mittel gegeben werden dürfen, sondern der Staat hätte, wenn die Religion einfach als eines der vielen Elemente des Lebens und von derselben Art wie die übrigen wäre angesehen worden, für Befriedigung der religiösen Bedürfnisse der Unterthanen eben so sorgen müssen, wie für die der übrigen, d. h. es wäre nicht zu einer Kirche, also auch nicht zu einem Kirchengut gekommen.

b) Liegt so in der von der Staatsgewalt autorisirten Entstehung des Kirchengutes die Anerkennung der Kirche als solcher, so liegt in dem Folgenden, nämlich dem Verhalten der Staatsgewalt zum vorhandenen Kirchengut nicht nur dieß, sondern näher auch die Anerkennung der Autonomie der Kirche.

Das Nächste ist, daß die Kirche mit ihrem Vermögen ganz ebenso gehalten wird, wie jeder Besitzer im Gebiete des Staates, d. h. dem Kirchengut sind die gemeinrechtlichen Prästationen zum allgemeinen Besten des Staates auferlegt (L. 11. c. de sacros. Eccl.). Ausnahmen hievon sind eben nur Ausnahmen vom stehenden Recht. So erscheint die Immunität des Kirchengutes rein als Privilegium, weßhalb sie auch von Constantin an, der sie im weitesten Umfange gestattet, verschiedene Formen und Grade annimmt, bis es zuletzt bei der Bestimmung bleibt, daß das Kirchengut nur von den für den Klerus unschicklichen und unbilligen Leistungen (munera sordida und extraordinaria) frei sein solle. Ebenso im entgegengesetzten Fall, wenn an die Kirche außerordentliche Ansprüche gemacht, oder das Kirchengut geradezu

angegriffen wurde — wozu sich die Kaiser, z. B. Theodosius der Jüngere, Anastasius, Justinian für den Fall außerordentlicher Noth des Staates das Recht vindicirten — war die restitutio in integrum als rechtliche Verpflichtung ausgesprochen (Nov. 7. c. 2. cf. Thomassin Nov. et Vet. etc. P. III. l. 1. c. 34. n. 8).

War hiernach das Kirchengut als ein vom allgemeinen Staatsvermögen durchaus geschiedenes gehalten, als das Eigenthum einer freien Person garantirt, so erscheint dagegen dieser Gesichtspunkt verrückt, wenn die Kaiser über Kirchen und deren Vermögen zu Gunsten einer christlichen Sekte disponirten. Hiegegen verwahrten sich die Kirchenvorsteher auf's Nachdrücklichste und Kräftigste. „Steuren," sagt Ambrosius, als Justinian der Jüngere, oder vielmehr Justina den Arianern zu Mailand eine Kirche wollte eingeräumt wissen, „Steuren mögen sie nehmen, ja die Güter selbst, dann aber auch selbst für die Armen sorgen; aber die Kirche ist Sache Gottes, und steht dem Kaiser nicht zur Verfügung; ich darf dem Tempel Gottes, den ich zum Bewahren, nicht zum Verrathen empfangen habe, Nichts entziehen" (c. 21. C. 23. qu. 8. cf. Baron. Vita Ambros. p. 34). Trotz alles Widerspruches übten die Kaiser dieses Recht aus, die orthodoxen zu Gunsten der Kirche, die häretischen zu Gunsten der Arianer, aber die letztern natürlich ebenfalls unter dem Vorgeben, für die wahre Kirche zu sorgen — es hat nie Häretiker gegeben, die sich als solche anerkannt hätten. Für die rechte Kirche hat die Staatsgewalt zu sorgen, sie zu schützen gegen Beeinträchtigung, woher immer solche kommen möge, denn diese wahre Kirche ist ja zugleich mit der Religion angenommen worden. Das Widerrechtliche des

eben erwähnten Verfahrens mehrerer Kaiser liegt also zunächst nur darin, daß die Kaiser sich erlaubten, zu bestimmen, welches die rechtmäßige Kirche sei, oder was dasselbe ist, diejenige als die rechtmäßige behandelten, welcher sie zugethan waren, denn hievon war nur eine Folge, daß oder wenn die Kirche wohlerworbenen Besitzes auf besagte Weise beraubt wurde. Mit Unterdrückung der arianischen Häresie fiel diese Mißhelligkeit weg.

Was die eigentliche Verwaltung des Kirchengutes betrifft, so war dieselbe, wie von den Zeiten der Apostel her, in den Händen der Kirchenvorsteher, der Bischöfe und ihrer Stellvertreter; es war in diesem Punkte keine Aenderung eingetreten unter den christlichen Kaisern (Conc. Antioch. a. 341. can. 24 u. 25. Hard. T. I. p. 604 f. cf. Thomass. P. III. l. 2. c. 1—4.). Allein ganz gleichgültig durfte sich die Staasgewalt nicht verhalten; sie hatte ja Religion und Kirche zu schützen, und somit auch die Verwaltung des Kirchengutes zu überwachen. Diese Thätigkeit äußerte sich auf verschiedene Weise.

Für's Erste hatten die Bischöfe oder die unter ihnen stehenden Oeconomi (Verwalter) jährlich den Präfekten der Provinzen Rechenschaft abzulegen, eine Bestimmung, welche manchmal lästig sein mochte und zu Klagen Anlaß gab (Riffel, Staat und Kirche I. B. S. 145). Hieher gehört ferner die Verordnung Justinians, daß an jeder Kirche nur so viele Geistliche sollen angestellt werden, als die vorhandene Fundation ernähren könne (Nov. 3. c. 1 u. 2). Im entgegengesetzten Falle nämlich müßten offenbar die betreffenden Kirchen Schaden leiden. Ebenfalls zum Besten der Kirche hatte Honorius verordnet, daß nicht Kleriker,

sondern Rechtsgelehrte zu Verwaltern des Kirchengutes bestellt werden (L. 38. C. Th. de episc. 16. 2); was übrigens durch das Concil von Chalcedon J. 451 abgeändert wurde, da dieses vielmehr festsetzte, daß die Verwalter des Kirchengutes aus dem Klerus einer jeden Kirche zu wählen seien nach dem Dafürhalten des Bischofes — *ἐκ τοῦ ἰδίου κλήρου κατὰ γνώμην τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου.* Justinian begnügt sich in dieser Hinsicht, den Oeconomen der Kirche überhaupt Treue und Rechtlichkeit zu insinuiren (L. 25. C. de sacros. eccl. 1. 2). Eine wichtige Bestimmung ist das wiederholt von den Kaisern ausgegangene Verbot jeder Veräußerung von Kirchengütern; nur Tausch war in dem Fall erlaubt, wenn ein Vortheil der Kirche dabei erzielt würde (Nov. 7. 46. 120).

Hiemit sind die verschiedenen Arten, wie die römischen Kaiser an der Verwaltung des Kirchenguts Theil genommen haben, beschlossen. Es erweist sich somit dieser Antheil als Ueberwachung jener Verwaltung zu dem Ende, daß die Kirche keinen Schaden leide. Das war natürlicher Weise vor Allem der Wille der Kirche selbst, und was somit die Kaiser thaten, war nichts Anderes, als Unterstützung der canonischen Vorschriften. Diesen Sinn hat es, wenn Justinian sagt: das Kirchenvermögen soll verwaltet werden secundum sacros canones et secundum nostras leges (Nov. 137. c. 4. cf. Nov. 3. praef. et Nov. 6. praef.)

Fassen wir alles Bisherige zusammen, so ist es kurz dieß: die christliche Religion wurde im römischen Reiche als Staatsreligion aufgenommen in derselben Form, welche sie sich von Christus an in den ersten drei Jahrhunderten frei gebildet hatte, also in der Form der Kirche, deren Wesen

ist, eigene freie Verfassung und Verwaltung zu haben. Daher bildete sich unter der Auktorität der Staatsgewalt ein Kirchenvermögen, von derselben Natur, wie das Eigenthum einer freien Person ist. Wie jede Person über ihr Eigenthum freie Verfügung und Verwaltung hat, so nun auch die Kirche. Aber ebenso auf der andern Seite: Wie jeder Besitz im Gebiete des Staates dem Allgemeinen verpflichtet ist, so auch das Kirchenvermögen. Hieraus bildet sich für die Staatsgewalt dasselbe Recht auf das Kirchenvermögen, wie auf jeden andern Besitz im Gebiete des Staates — Abgaben zu erheben rc. Dieses Recht erstreckt sich aber nur so weit, als die Existenz des verfassungsmäßig oder gesetzlich, überhaupt wohl erworbenen Kirchenvermögens gesichert bleibt. Aber zweitens hat die Staatsgewalt von selbst auch die Pflicht, Religion und Kirche zu schützen. Daraus erwächst ihr weiteres Recht der Einwirkung, einer Einwirkung, die sich nicht nur negativ, sondern auch positiv auf die Verwaltung des Kirchengutes erstrecken kann; aber immerhin nur so weit, als die rechtlich garantirte Verfassung und Autonomie der Kirche nicht verletzt wird. So hat sich das in Frage stehende Rechtsverhältniß unter den römischen Kaisern ausgebildet.

2. Die Zeit des fränkischen Rechts.

Das römische Recht, welches durch Justinian Vollendung und Abschluß erhielt, war auch für den Occident, so weit er unter römischer Oberherrschaft stand, berechnet, und galt z. B. in Italien bis in die Mitte des 8ten Jahrhunderts. In den übrigen Ländern bildete sich eine gemischte Verfassung: sie ruhte nämlich zum Theil auf dem römischen

Rechte, zum Theil erhielt sie neue eigenthümliche Formen, wobei jedoch die Gegenden bestimmt bezeichnet waren, wo römisches Recht gelten sollte (Eichhorn, deutsche St. u. R.-Geschichte §. 157). Hierin bildeten die kirchlichen Verhältnisse eine Ausnahme, indem die Kirche überhaupt von Anfang an und so lange, bis das eigenthümliche Recht sich überall consolidirt hatte, nach römischem Rechte behandelt wurde (Lex Ripuar. tit. 58. c. 1. Bei Baluz. 1, 41). Dieß Verhältniß ist wichtig hinsichtlich des Gütererwerbs der Kirche; es erzeugte sich daraus eine umfassendere Erwerbsfähigkeit für die Kirche, als sie im römischen Staate gehabt hatte, denn sie war hiemit befähigt, sowohl nach römischem als nach eigenthümlich fränkischem Rechte Güter zu erwerben. Für das Verhalten der Staatsgewalt zum vorhandenen Kirchengut bildete diese zweifache Erwerbsfähigkeit keinen Unterschied; dagegen ist ein Unterschied im besagten Verhalten darin gegründet, daß zu dieser doppelten Erwerbsfähigkeit der Kirche noch von Seite der Staatsgewalt positive Gesetzgebung kam, die der Kirche wirklichen bleibenden Besitz verschaffte. So haben wir auch hier wieder die Entstehung des Kirchengutes in's Auge zu fassen, um das Verhalten der Staatsgewalt zu dem vorhandenen würdigen zu können.

a) Zur Zeit, wo mit Chlodwig eine eigenthümlich occidentalisch-germanische Geschichte beginnt im Gegensatz zur orientalisch-römischen, gegen Ende des 5ten oder Anfang des 6ten Jahrhunderts, findet sich in Gallien, wie die christliche Kirche, so auch Kirchenvermögen, und zwar nach bestimmten geschichtlichen Zeugnissen ziemlich bedeutendes (Aimon de gest. Franc. 1, 12; Greg. Turon, hist. Franc. 4, 46). Die Bestandtheile dieses Vermögens waren kirchliche Gebäude,

Geräthschaften, Viktualien, liegende Güter, und waren der Kirche zu Theil geworden meistens durch Anweisungen von den Fürsten und Großen des Reichs, durch regelmäßige Oblationen der Gläubigen, Legate von Sterbenden und sonstige Schenkungen. Man sieht, daß hiebei das römische Recht Anwendung fand. Chlotar bestätigte im Jahr 560 diese Anwendung des römischen Rechts (Capit. ann. 560. c. 10 — 13. Pertz Leg. T. 1. p. 2.) und dieß ist denn die erste Seite der Entstehung des Kirchenguts unter bloßer Auktorität der Staatsgewalt. In der angeführten Verordnung wird die Kirche zunächst berechtigt, durch 30jährige Verjährung, sowie durch Testamente Güter zu erwerben. Diese beiden Erwerbsarten waren dem germanischen Recht unbekannt (Tacit. German. c. 20 cf. Phillip's deutsche Geschichte. B. 1. S. 174 ff. Eichhorn l. c. §. 19. 59 a. 200); und hinsichtlich der Testamente wurden sogar die im römischen Rechte vorgeschriebenen Förmlichkeiten erst durch Karl den Großen eingeführt (Capit. Carol. M. ann. 789. III. append. Pertz Leg. I. 69). Hinsichtlich der Hinterlassenschaft kirchlicher Personen, der Bischöfe und Presbyter &c. enthalten die Capitularien ganz dasselbe Recht, als die römischen Rechtsbücher, mit dem einzigen Unterschiede, daß sie hinsichtlich des seit Einsetzung in das kirchliche Amt erworbenen Vermögens der Kleriker nicht unterscheiden zwischen solchem, welches unabhängig vom Amt, und solchem, welches vermittelst des Amtes erworben war: die Geistlichen waren gehalten, alle nach ihrer Ordination erworbenen Güter der Kirche zu vermachen (Capit. inc. ann. c. 11. Baluz T. 1. p. 154. Capit. an. 794 c. 41. Pertz leg. T. 1. p. 74 u. a.) Was Schenkungen an die Kirche

inter vivos betrifft, so enthält die citirte Constitution Chlotars c. 12 einfach die Bestätigung der durch seine Vorfahren gemachten, und damit eine indirekte Bestätigung von Schenkungen überhaupt an die Kirche. Ebenso erlauben die lex Alemannica und Bajuvariorum, dann die spätern Gesetze von Karl dem Großen und seinen Nachfolgern Schenkungen an die Kirche, mit dem einzigen Vorbehalt, daß dem Staate dadurch kein Schaden erwachse. Während Verjährung und Testamente dem gemeinen Recht unbekannt waren, und die diesfallsigen angeführten Bestimmungen lediglich auf römischem Rechte ruhten, so kamen dagegen Schenkungen auch nach dem gemeinen Rechte vor, und die der Kirche concedirte Geschenkannahme weicht nur in einzelnen Bestimmungen von den gemeinrechtlichen Prinzipien ab. —

Ganz und rein gemeinrechtlicher Natur dagegen ist der auf das Prekarien- und Lehenwesen gegründete Gütererwerb der Kirche. Es war nach öffentlichem fränkischem Recht in der Kriegsverfassung begründet, daß mindermächtige Freie sich in den Schutz von mächtigeren begaben. Dieß konnte auf verschiedene Weise geschehen, und nur die Art war ausgeschlossen, wornach aus einem Freien ein Unfreier, folglich zum Kriegsdienst Untauglicher, geworden wäre. Ein Modus dieses Aktes war es nun, wenn Jemand sein Eigenthum an einen Andern übergab unter der allgemeinen Bedingung, von demselben geschützt zu werden (Eichhorn l. c. §. 169 und 194). Geschah diese Uebergabe so, daß der Uebergebende sein Gut auf bestimmte oder unbestimmte Zeit zum Nießbrauch zurück erhielt unter der Bedingung zugleich, einen gewissen Zins zu entrichten, so hieß dieß eine Prekarie (Form. Marculf. l. 2. F. 41. Baluz 2,

428); wurde damit zugleich das Verhältniß der Treue verbunden (wo dann die Entrichtung eines Zinses wegfiel), so war es ein Lehen, feudum oblatum (Päz, Lehenrecht §. 9 u. 12. cf. Commentar zu G. L. Böhmer's jur. feud. princ. Wien 1792. §. 36). Wurde die Prekarie mit der Verpflichtung der Zinsentrichtung erblich, so war das betreffende Gut ein Erbzinsgut; dagegen ein Erblehen, wenn an die Stelle des Zinses die Treue trat. Diese Verhältnisse nun in's Gesammt waren schlechthin in der Verfassung gegründet, und konnten somit für Jeden, der überhaupt die Wohlthat des allgemeinen Rechtes genoß, eine Quelle des Erwerbes sein. Diese Wohlthat aber genoß die Kirche in gegenwärtiger Periode ohne Einschränkung, folglich konnte sie in Folge der Prekarien- und Lehenverhältnisse ohne alles weitere Zuthun der Staatsgewalt unbeschränkt Besitz erwerben; und die Geschichte lehrt, daß dieß in umfassendem Maße geschehen ist.

Hat hiernach die Thätigkeit der Staatsgewalt in Bezug auf die Entstehung des Kirchengutes sich darauf beschränkt, daß die Kirche als Corporation anerkannt, und sofort eo ipso befähigt war, zunächst nach dem gemeinen, dann aber auch nach römischem Rechte Güter zu erwerben: so erhielt zweitens die Kirche wirklichen bleibenden Besitz durch positive Anordnung der Staatsgewalt. Das Erste ist die Verordnung Karls des Großen, daß der Erbauer einer Kirche derselben zugleich hinreichendes Vermögen anzuweisen habe (der Dos ecclesiae des Justinian entsprechend Capit. Ticin. a. 801. c. 21. Pertz Leg. 1. 86), welches später, als *unus mansus cum duodecim Bunuariis de terra arabili* und *duo mancipia*, somit als ein zur Ernäherung einer

Familie hinreichendes Gut (Dufresne) bestimmt wurde (Constit. Papiens. I. c. 1. Pertz Leg. 1. 360).

Hiemit war die fränkische Kirche hinsichtlich des wirklichen und bleibenden Besitzstandes der römischen gleich gestellt; aber nun kam als Zweites noch der Zehnte hinzu, den die römische Kirche nicht erlangt hatte. Wohl kam die Verabreichung des Zehnten vor, sowohl im Orient als im Occident, aber als freiwillige Gabe, Oblation; zur Verpflichtung wurde sie erst durch Karl den Großen gemacht. Das erste Zehntgesetz ist vom Jahr 779 und heißt: *unusquisque suam decimam donet atque per jussionem episcopi dispensentur* (Pertz l. c. 1, 36). Hiebei ist es geblieben; die so oftmalige Wiederholung des Zehntgesetzes in den Capitularien unter Karl, Ludwig und ihren Nachfolgern schreibt sich theils davon her, daß bei allen überwundenen Völkern die Zehntabgabe eingeführt wurde, theils ist sie ein Beweis von der Schwierigkeit, die bei dieser Sache zu überwinden war, theils endlich intendirt sie nur nähere Bestimmungen über den Zehnten, die verzehntbaren Objekte dgl. Der Zehnte ist somit eine von der Staatsgewalt zum Besten der Kirche, zu ihrer Unterhaltung angeordnete Abgabe. Allerdings haben sich die Kirchenvorsteher für das Zehntrecht auf das alte Testament berufen; allein es ist offenbar, daß der Staat sich nur zur Sustentation der Kirche überhaupt, nicht aber in dieser bestimmten Form verpflichtet halten mußte. Daß es aber wohlbedacht und vernünftig gehandelt war, gerade diese Art von Steuer für die Sustentation der Kirche zu wählen, wird man vielleicht erst dann recht einsehen, wenn die Zehnten überall vollends abgelöst sein werden.

b) Es ist leicht zu sehen, daß die eben beschriebene

Entstehung des Kirchenguts unter der Auktorität und durch bestimmte Anordnung der Staatsgewalt ebenso von Seite des fränkischen Staates die faktische Anerkennung der Kirche als selbständiger Corporation enthält, wie dieß unter den römischen Kaisern der Fall war. Dasselbe findet Statt bei dem Verhalten der fränkischen Könige dem vorhandenen Kirchengute gegenüber.

Zunächst kommt hier wiederum das Kirchengut als ein im Gebiete des Staates liegender Besitz überhaupt in Betracht; als solcher wird es auch hier behandelt, doch nicht so ganz ohne Unterschied, wie im römischen Staate. Der jeder Kirche angewiesene Mansus sowie der Zehnte (die Dotation der Kirche) sind von allen Lasten frei, haben schlechterdings Nichts an den Staat zu prästiren; die übrigen Güter dagegen, welche die Kirche besitzen mag, haben die gewöhnlichen Lasten ohne Unterschied zu tragen. Die gemeinrechtlichen Prästationen des Grundbesitzes in dieser Zeit sind 1) die einer etwa ansäßigen Herrschaft schuldigen Dienste, 2) der census regius, der auf bestimmten Gütern lastete, 3) die dona annualia, Geschenke, welche bei den jährlichen Versammlungen die großen Gutsbesitzer den Königen darzubringen hatten, 4) Beherbergung und Bewirthung des Hofes und der königlichen Beamten auf ihren Reisen, 5) endlich die Stellung kriegsfähiger Mannschaft. Zu all diesen Prästationen war die Kirche in Folge ihres Besitzes, wenn er mehr war als Mansus und Zehnten, schlechthin und ohne alle Ausnahme verpflichtet. Wenn in den Capitularien der fränkischen Könige häufig von Immunitätsprivilegien und Privilegien überhaupt die Rede ist, welche der Kirche zustehen, so beziehen sich die erstern eben auf den Mansus

und Zehnten, die letztern aber darauf, daß die Kirchengüter eines ausgezeichneten Schutzes genossen, nämlich in Betreff der Sicherheit gegen fremde Gewalt den fiskalischen Gütern gleich gestellt waren. Abweichungen von den angeführten Bestimmungen nach der einen oder andern Seite sind nicht rechtlicher Natur. War nämlich je die Kirche oder eine bestimmte Kirche nicht zu all den genannten Prästationen verpflichtet, so war dieß nur in Folge eines vorübergehenden, jeden Augenblick widerruflichen, Privilegiums; größere Ansprüche dagegen und vollends Angriff des Kirchengutes selbst waren als Gewaltthat oder wenigstens außerordentliche Maßregeln anerkannt, worauf so viel möglich Restitution erfolgen müsse. Karl Martell hatte so der Kirche viele Güter genommen, um Soldaten damit zu beschenken. Schon Pippin aber sah sich zu der Verordnung genöthigt, daß von solchen Gütern der Kirche ein jährlicher Tribut bezahlt werden und die Güter selbst nach dem Tod der jeweiligen Inhaber an die Kirche zurückfallen sollen; so daß also derlei Besitzungen in Prekarien umgewandelt waren. Später wurde, ähnlich wie von den römischen Kaisern, der Grundsatz festgehalten, daß bei dringender Noth des Staates die Kirche zu außerordentlichen Prästationen soll verpflichtet werden können, aber nicht willkührlich, sondern nur mit Einwilligung der Bischöfe (Cap. a. 803. VIII. bei Baluz I. 411 cf. Pertz Leg. 1. 377.). Als allgemeine Norm für dieses immerhin außerordentliche Verhältniß kann man ansehen auf der einen Seite die Forderung, daß der Staat auf keine Weise Schaden leide, auf der andern, daß die Existenz der Kirche gesichert bleibe (edict. Pistin. a. 864. c. 28; Cap. Lipt. a. 743. c. 2. Pertz Leg. 1. 495. 18.).

In der Carolingischen Zeit zeigen sich schon auch die ersten Anfänge des *jus spolii* et *regaliarum*, welches in der nächsten Periode eine so wichtige Rolle spielt. Karl der Kahle nämlich sieht sich gegen Ende seines Lebens (im Jahr 877) veranlaßt, ernstlich zu verbieten, die Kirchengüter nach dem Tode ihrer Inhaber anzugreifen; er thut es in einer Weise, daß ersichtlich ist, er habe die Hinterlassenschaft der Bischöfe, Aebte rc. je der betreffenden Kirche zuerkannt (Baluz T. 2. p. 270).

Dieß war die äußere Seite des in Frage stehenden Verhältnisses. Was nun zweitens die Verwaltung des Kirchenguts betrifft, so vindicirt das fränkische Recht der Staatsgewalt ungefähr die gleiche Theilnahme daran, wie das römische. Zuerst die den Oeconomi in der römischen Kirche entsprechenden Schirmvögte (advocati) betreffend, so gieng die Bestellung derselben von den Kirchenvorstehern aus, unter der Controle übrigens der betreffenden Distriktsgrafen, so daß den Königen die Oberaufsicht über das Ganze zuerkannt war (Capit. ad Olonnam a. 823 c. 9. Pertz Leg. I. 235). Diese Oberaufsicht äußert sich dann näher in verschiedenen Bestimmungen über die Verwaltung selbst, welche Theils die Beschützung und Erhaltung des Kirchenvermögens überhaupt zum Zwecke haben, wie das Verbot der Veräußerung, Verschenkung dgl. von Kirchengütern, Theils die Beschützung einzelner Kirchen gegen andre, wie das Verbot, bei Gründung einer Kirche Etwas von Zehnten oder sonstigem Besitz einer schon vorhandenen zu entziehen; Theils auch überhaupt die rechte Verwendung, wie z. B. die Anordnung Karls des Großen, daß der Zehnte in drei Theile getheilt, und einer

für die Fabrik und den Gottesdienst, der zweite für die Armen, der dritte für die Kleriker bestimmt sein soll, im Gegensatz gegen die damalige canonische Bestimmung, wornach vier Theile gemacht, und der vierte dem Bischof zugesprochen war (Capit. a. 801 Novemb. c. 7. Pertz 1, 87. cf. c. 17. C. 12. qu. 2.). — Als umfassendste Einwirkung der Staatsgewalt auf das Kirchengut in dieser Zeit kann angesehen werden ihre Theilnahme an der Einsetzung bestimmter Subjekte in den Genuß dieser Güter, vornehmlich an der Besetzung der bischöflichen Stühle und der höhern Kirchenämter überhaupt. Von Chlodwig an übten in dieser Hinsicht die Könige den entschiedensten Einfluß, zeitenweise fand bloße Ernennung der Bischöfe durch die Könige Statt; im 7ten und 8ten Jahrhundert übten sie wenigstens die Initiale und erst Karl der Große und seine Nachfolger gestatteten wieder canonische Wahl, behielten sich aber die Bestätigung der Art vor, daß ohne dieselbe die Consekration nicht Statt finden durfte.

Die rechtliche Würdigung der bisher beschriebenen faktischen Verhältnisse unterliegt keiner Schwierigkeit. Zuerst fällt der Unterschied auf, welcher hinsichtlich der Prästationen an den Staat zwischen dem Mansus und Zehnten einerseits und dem übrigen Kirchengut andererseits besteht. Dieser Unterschied ist wesentlich. Mansus und Zehnte, d. h. die Dos ecclesiae ist schlechthin frei von jeder Last; damit ist als rechtliche Natur dieses Besitzes bezeichnet, zur Integrität der Kirche zu gehören oder der Staatsbeitrag zur äußern Existenz der Kirche zu sein. Dasselbe liegt auch schon in der Art, wie dieser Besitz der Kirche zugewiesen worden, nämlich durch unmittelbare

positive Anordnung der Staatsgewalt; wobei besonders das instruktiv ist, daß z. B. den Sachsen, nachdem sie unterjocht waren, keine andere Steuer, als der Zehnte für die Kirche, auferlegt wurde. Diesem Theile des Kirchengutes gegenüber hat somit von selbst die Staatsgewalt das doppelte Amt: 1) denselben zu beschützen, über seine Integrität im Ganzen und Einzelnen zu wachen, und 2) dafür zu sorgen, daß das so der Kirche anvertraute Gut recht verwaltet und verwendet werde, daß namentlich die Armen ihren Theil erhalten. Die volle Ausübung dieses doppelten Amtes war nur möglich durch Handhabung der Aufsicht über die Verwaltung. So wird denn diese Aufsicht gehandhabt; aber nur dieß; es ist nur Aufsicht, nicht Selbstverwaltung.

Alle andern Güter, welche die Kirche besitzt, besitzt sie nicht als Kirche, sondern nur in Folge davon, daß sie als Corporation anerkannt, und somit, wie jede freie Person im Staate, befähigt ist, Güter zu erwerben und zu besitzen. Somit haben diese Besitzungen nicht eigentlich die Natur von Kirchengütern, und werden auch, an sich genommen, nicht als solche behandelt, sondern wie alle übrigen Besitzungen im Gebiete des Staates. Nun aber steht vom 6ten Jahrhundert an aller Besitz im Lehennexus; auch derjenige, den die Kirche inne hat, macht keine Ausnahme. Und dieß ist nun der Punkt, von wo aus die in Frage stehenden Verhältnisse in gegenwärtiger Periode zu beurtheilen sind. Der König ist der oberste Lehensherr, er allein hat das *Dominium directum;* alle Andern haben blos das *Dominium utile;* so auch die Kirche. (Es gab sehr wenige Güter, welche nicht im Lehensverbande stunden; hauptsächlich

gehören diejenigen hieher, an denen der census regius s. fiscalis haftete.) Aus diesem Verhältniß nun ergeben sich alle Arten von Einwirkung der Staatsgewalt auf besagtes Kirchengut, wie die Forderung der Heerfolge, Verbot der Veräußerung rc.; es sind lauter gemeingültige Bestimmungen des Lehenrechts (vgl. Päz Handbuch des Lehenrechts).

Fassen wir, um die Sache an einem Beispiele klar zu machen, nur Eins ins Auge, die Stellung der Könige zu den Bischöfen oder bischöflichen Stühlen. Die Art wie die Bischöfe durch die Könige eingesetzt (und oft auch abgesetzt) wurden, läßt sich nur daraus erklären, daß sie königliche Vasallen waren; oder vielmehr weil sie dieß waren, haben jene Akte der Könige rechtlichen Charakter; denn wenn ein Lehen durch den Tod des Lehenträgers oder wie immer eröffnet wurde, mußte der Lehensherr, wenn das Lehen nicht wollte consolidirt werden, einen neuen Lehensmann investiren. Und dieß ist denn einfach die Investitur der Bischöfe durch die Könige. Zwar auch die römischen Kaiser haben in die Bischofswahlen eingegriffen; aber auch nur dieß, es waren nur vereinzelte Eingriffe, nicht nach festgesetztem Rechte, sondern mit Gewaltthätigkeit (Staudenmaier, Geschichte der Bischofswahlen S. 29—51). Solches Recht, wie es die fränkischen Könige übten, lag nur im Lehenwesen, aber hierin wesentlich. Felonie zog nach der Strenge des Rechts Verlust des Lehen, also bei Bischöfen und andern kirchlichen Obern, ob sie als Lehensmänner oder Lehensträger galten, Entsetzung vom Amt nach sich (Päz a. a. O. §. 184 und 190).

Hatten so die Könige als oberste Lehensherren auf die Kirche als Lehensträgerin das im Lehenwesen gegründete

Einwirkungsrecht eben so, wie jedem andern Vasallen gegenüber, so fanden sie dagegen an der Kirchenverfassung, in wie weit sie wesentlich und unverletzlich ist, eine Schranke, denn mit der Kirche hatten sie zugleich die Kirchenverfassung, die Hierarchie, angenommen, und waren somit verbunden, dieselbe zu respektiren. So erklärt sich das vorhin Angeführte, wie die Thätigkeit der Könige bei Besetzung der bischöflichen Stühle auf die bloße Bestätigung reducirt worden, und wie überhaupt die Theilnahme der Staatsgewalt an der Verwaltung des Kirchenguts bloße, und zwar secundäre, Mitwirkung war. Es galt im Allgemeinen der oft ausgesprochene Grundsatz, daß den Bischöfen freie Verfügung über die kirchlichen Sachen nach den hl. *canones* zustehen soll (vgl. z. B. Capit. a. 789. 23. März c. 47. Pertz Leg. I. 61. Harduin T. I. p. 535. Baluz I. 525 u. v. A.).

Wir haben also folgendes Verhältniß von Gegenseitigkeit: Die plena potestas der Bischöfe ist beschränkt durch den Lehennerus, in welchem der Mehr als die Dos ecclesiae enthaltende Besitz der Kirche steht; ebenso aber ist die aus den Lehensverhältnissen folgende Einwirkung der Staatsgewalt beschränkt durch die recipirte und garantirte kirchliche Verfassung, welche Autonomie für die Kirche heischt.

Fassen wir das ganze Rechtsverhältniß, wie es in den Capitularien der fränkischen Könige ausgebildet vorliegt, kurz zusammen, so ist es dieß: die Kirche wurde im fränkischen Reiche ganz in derselben Form aufgenommen, die sie sich von Anfang an gebildet, und dann unter den römischen Kaisern ungestört erhalten hatte. Sollte ihre Existenz in dieser Form und Verfassung gesichert sein, so mußte sie

eigenen Besitz zur Subsistenz haben. Dieser wurde ihr durch die Staatsgewalt geschaffen im Zehnten und Mansus für jede einzelne Kirche. Die Verwaltung dieses Theils des Kirchenguts, der als zur Integrität der Kirche gehörig angesehen wird, steht lediglich den Kirchenvorstehern zu; die Thätigkeit der Staatsgewalt besteht in der aus dem Schutzrecht oder der Schutzpflicht von selbst folgenden Ueberwachung. Zweitens die Anerkennung der Kirche als Corporation gab ihr die Fähigkeit, außer dem ihr wesentlichen Besitz auch noch andern zu erwerben. Hiemit aber trat sie zum Staat in dasselbe Verhältniß, wie alle andern Besitzenden, d. h. in das Vasallen-Verhältniß, und die Staatsgewalt hat nach dieser Seite ihr gegenüber diejenigen Rechte, welche aus dem Lehenverhältniß gemeinrechtlich folgen, mit der einzigen Beschränkung, daß die kirchliche Verfassung in ihrem Wesen nicht gestört werde. Die Anerkennung dieser Schranke bei Ausübung jener Rechte ist der Grundton des fränkischen Rechts hinsichtlich der Einwirkung der Staatsgewalt auf dasjenige Vermögen der Kirche, welches sie außer dem zur Dotation gehörigen besitzt.

3. Zeit des canonischen Rechtes.

Man müßte sich wundern, wenn das zuletzt genannte Verhältniß in dieser Reinheit lange bestanden hätte. Je mehr Güter die hohen Kirchenbeamten, Bischöfe und Aebte rc. zu Lehen erhielten, je entschiedener sie, in Folge davon, hauptsächlich in Deutschland, in die Reihe der Reichsfürsten eintraten, um so mehr waren die Könige angewiesen, sie wie die übrigen Vasallen, die weltlichen Reichsfürsten, anzusehen und zu behandeln, und zu vergessen, daß sie Kirchen-

vorsteher, Glieder der kirchlichen Hierarchie seien; womit dann von selbst gegeben war, daß auch hinsichtlich des in ihren Händen befindlichen Besitzes der Unterschied zwischen Lehen und eigentlichem Kirchengut nicht festgehalten wurde. Umgekehrt mußte von Seite der obersten Kirchenbehörde die gerade entgegengesetzte Ansicht — nämlich daß alle Güter, welche kirchliche Personen inne haben, als kirchliche, und diese Personen selbst nur als Glieder der kirchlichen Hierarchie anzusehen und zu behandeln seien — in dem Grade erstarken und sich geltend machen, als die Kirche die weltumbildende Macht geworden war, und sich als diese Macht begriffen hatte. Hiemit waren schroffe Gegensätze und damit Widerspruch und Kampf gesetzt. Die Zeit dieses Kampfes ist die Zeit des Uebergangs zu einer neuen Ordnung der Dinge. Sie umfaßt das 10te und 11te Jahrhundert. Im Anfang des 12ten wurde der Streit beigelegt durch die ebenso einfache als richtige Bestimmung, wornach der weltliche und geistliche Theil des in Händen kirchlicher Personen befindlichen Besitzes auseinander gehalten, und darnach das Verhalten der Staatsgewalt geregelt wurde. Das Concordat, welches Heinrich V. im Jahr 1111 mit Paschasius II. abgeschlossen hatte, welches aber nicht zur Ausführung kam, gibt den sichersten Maßstab zur Beurtheilung der wirklichen Ausgleichung dieser Angelegenheit, wie sie zuerst in England und Frankreich, dann im Jahr 1122 in Deutschland zu Stande kam. In jenem Concordate war nemlich bestimmt, die Kleriker sollten alle Regalien, d. h. Herzogthümer, Fürstenthümer, Grafschaften, Landeshoheit, Münzen, Zölle, Märkte rc., an das Reich abgeben, und die Kirchen und kirchlichen Anstalten sollten Nichts behalten, als

die Oblationen und Erbgüter, welche nicht zum Reiche gehörten, dann werde der Kaiser sich der Investitur enthalten (Pertz Leg. II. pag. 66). Dieses Concordat ist, wie gesagt, nicht in Ausführung gekommen, aber sein Grundgedanke ist in die zu Stande gekommenen, z. B. in das Wormser Concordat vom Jahr 1122, übergegangen. Die Bischöfe und Aebte werden mit dem Scepter belehnt, d. h. in den Besitz der Regalien eingesetzt vom Kaiser; mit Ring und Stab dagegen werden sie belehnt, d. h. in das geistliche Amt eingeführt von der Kirche (E. Münch, vollständige Sammlung der Concordate B. I. p. 15 f.).

Hiemit ist nun die nöthige Scheidung gemacht zwischen den rein weltlichen und rein geistlichen Gütern der Kirche, oder vielmehr der Kleriker, und damit die Grundlage gewonnen für die weitere Entwicklung des in Frage stehenden Rechtsverhältnisses. Mit den rein weltlichen Besitzungen, d. h. den Regalien stehen fortan die Bischöfe und Aebte in demselben Verhältnisse zum Staatsoberhaupt, wie bisher — es sind verliehene Güter, und ihre Besitzer somit Vasallen; derjenige Besitz dagegen, welcher der Kirche zur Sustentation angewiesen ist, also die eigentlich geistlichen Güter, sind den res sacrae oder spirituales beigezählt, und damit jeder innerlichen Einwirkung von Laien entzogen (Concil. Later. a. 1123 c. 4 et 18. Harduin T. VI. P. II. p. 1111 f.).

Die Einwirkung der Staatsgewalt beschränkt sich daher auf das rein Aeußere, und ist erstens Beschützung der Kirche in ihrem Besitze gegen Beeinträchtigung von Außen — die Kaiser sind Schutzherren der Kirche; zweitens Ansprüche an das Kirchengut, Besteuerung desselben. Sehen wir davon ab, daß die Prästationen,

wozu die kirchlichen Würdeträger als Reichsvasallen verpflichtet waren, immer zugleich auch das rein kirchliche Vermögen trafen (was besonders bei Ausübung des freilich nie als rechtlich anerkannten jus regaliarum und spolii deutlich und drückend war), so wurden solche Ansprüche auch an dasjenige Kirchengut gemacht, welches anerkannter Maßen reines Kirchengut, res spiritualis sive sacra war. Allerdings hatte man Immunität dieses kirchlichen Besitzes festhalten wollen; allein es ging nicht. Das allgemeine Kirchengut hatte sich um diese Zeit schon in abgesonderte Benefizien, unabhängiges Besitzthum der einzelnen Parochien vertheilt, und dieß traf gerade damit zusammen, als, hauptsächlich in Deutschland, das Städtewesen sich fest gestaltete, und die Fürsten mit mehr oder weniger Unabhängigkeit Landesherren wurden. So standen jetzt die einzelnen kirchlichen Benefizien zu den Landesherren und Städten in ähnlichem Verhältnisse, wie die Bischöfe und Aebte mit ihren Regalien zu Kaiser und Reich. Darum mußte die Kirche nach kurzem Widerstand geschehen lassen, daß ihr Vermögen in allweg besteuert wurde; und seit dem Ende des 12ten Jahrhunderts findet sich kein Widerspruch mehr dagegen. Das dritte Lateranconcil unter Alexander III. im Jahr 1179 untersagt nur die Auferlegung ungebührlicher und willkührlicher Lasten, hat aber gegen die Forderung ordentlicher Beiträge zu den Staatsbedürfnissen Nichts einzuwenden. Auch außerordentliche Beiträge werden nicht versagt; nur soll das Bedürfniß solcher erwiesen sein; die vierte Lateransynode vom Jahr 1215 stellt die Beurtheilung hierüber dem Pabst anheim. Diese Bestimmungen erhielten den Beifall der Fürsten (Plank, Geschichte der christlichen Gesellschaftsverfassung. B. 4. Abthl. 2. S. 203 ff.),

und damit war denn das Besteurungsrecht hinsichtlich des Kirchenvermögens geregelt. Endlich drittens äußert sich eine sehr durchgreifende Einwirkung der Staatsgewalt auf das Kirchenvermögen in Amortisationsgesetzen, welche vom 13ten Jahrhundert an fast in allen Staaten erlassen wurden (Plank a. a. O. S. 219 ff.). Zweck derselben war, die Vermehrung des Kirchengutes zu verhindern. Dazu hat die Kirche selbst Veranlassung gegeben durch das strenge Verbot jeder Veräußerung kirchlichen Besitzes, der unterdessen durch Schenkungen, Vermächtnisse 2c. ungeheuer gewachsen war. Die Amortisationsgesetze sind somit nur außerordentliche Maßregeln, eine Reaktion zur Verhinderung etwaigen Schadens, der dem allgemeinen Staatswohl durch das Kirchengut erwachsen könnte. —

Wenn auch von Jurisdiktion gesprochen wird, die der Staatsgewalt hinsichtlich des Kirchenguts in dieser Zeit zugestanden sei, so ist das in dieser allgemeinen Fassung falsch. Nach dem Grundsatz ut actor forum rei sequatur, den das canonische Recht acceptirt (c. 5. 8. X. de foro camp. 2. 2), mußte allerdings das forum saeculare anerkannt werden, so oft durch die Güterverhältnisse von Kirchen oder Klerikern weltliche Interessen nach dem öffentlichen oder Privatrecht betheiligt waren (c. 5. 6. 7 X. eod. tit.); aber wo Kirchen und Kleriker allein betheiligt waren, ohne daß der Staat oder weltliche Mitglieder des Staates berührt wurden, fiel die Entscheidung lediglich den geistlichen Gerichten zu (c. 11. X. eod.).

Das canonische Recht, so weit es das Kirchenvermögen betrifft, hat also zur Voraussetzung die Scheidung des eigentlichen Kirchengutes von demjenigen Besitze,

welcher, ohne zur Sustentation der Kirche zu gehören, nur eben in den Händen kirchlicher Personen ist. Dieser letzte Besitz mit all seinen Verhältnissen ist zunächst staatsrechtlicher, und nur mittelbar kirchenrechtlicher Natur. Das eigentliche Kirchengut aber ist in Hinsicht auf Verwaltung und alles damit Zusammenhängende lediglich in die Hand der Kirchengewalt gelegt. Somit hat das in Frage stehende Verhältniß sich nach dem canonischen Rechte so gestaltet, daß der Staatsgewalt ein Einwirkungsrecht auf das Kirchenvermögen nur insofern zusteht, als dasselbe ein Besitz im Gebiete des Staates ist, und als solcher Beiträge zum allgemeinen Besten zu leisten hat, oder allgemeiner, als durch dasselbe die materiellen Interessen des Staates berührt werden. Die Forderung dieser Beiträge hat 1) inwiefern sie ordentliche sind, an der allgemeinen Norm, 2) inwiefern sie außerordentliche sind, an der dem Pabst zustehenden Prüfung ihrer Nothwendigkeit ihre Schranken.

4) Von der Reformation bis in die neueste Zeit.

Das canonische Recht und die darauf gegründeten Rechtszustände verlieren die ausschließliche Geltung, welche sie bisher gehabt, in dem Augenblicke, wo das Corpus juris canonici dem Feuer übergeben wird, und dieses Autodafé Anerkennung findet. Nach der Seite des materiellen Besitzes der Kirche angesehen, erscheint der von Deutschland ausgegangene Abfall von der Kirche zunächst nur als Reformation des Kirchengutes, inwiefern dieses für einen andern Gottesdienst, für ein anderes kirchliches Leben bestimmt wird, als dem es bisher gedient hatte (Eichhorn, Kirchenrecht. B. 2. S. 792). Allein so, wie die Sache steht,

muß dieses reformirte Kirchengut auch andre Rechtsverhältnisse eingehen, als in denen es vor seiner Reformation gestanden hatte, denn Die sich von der Kirche getrennt, können unmöglich das canonische Recht, das bisher alle kirchlichen Verhältnisse normirt hatte, als auch die ihrigen normirend anerkennen. Somit wird auch das hier besprochene Verhältniß, nämlich das Verhältniß der Staatsgewalt zum Kirchengut, bei den Protestanten ein anderes werden, als bisher gewesen ist; es müßte denn nur sein, daß man das im ersten Anlauf verbrannte Corpus juris nachher zurückgerufen hätte. Hierüber haben wir die Geschichte zu fragen; über die Thunlichkeit aber eines solchen retrograden Schrittes überhaupt, aus den Prinzipien der Reformation zu urtheilen. Ehe wir aber diese Verhältnisse betrachten, haben wir zu sehen, welche Schicksale das alte, katholische Kirchengut in Folge der Reformation oder seit derselben gehabt, und wie sofort dessen Rechtsverhältnisse sich gegenüber der Staatsgewalt gebildet haben. Im Vordergrund steht die deutsche Geschichte; dann ist die französische zu betrachten; und zuletzt ein Blick auch auf die übrigen Länder zu werfen.

I. Das katholische Kirchengut.

A. Deutschland.

a) Zuvörderst kommt das einfache Faktum der Reformation in Betracht. Das aus alten Zeiten herüber gebrachte Kirchengut wird für andern Gottesdienst, zur Befriedigung andrer religiöser Bedürfnisse bestimmt, als wozu es geschaffen und bisher verwendet war; oder wenn es auch nicht wirklich für religiöse Bedürfnisse verwendet wird, so wird es doch auf den Titel der Reformation hin der Kirche

entzogen, kurz, mit den Personen, Gemeinden ꝛc., die von der Kirche sich trennen, geht auch das Kirchengut fort, welches in ihren Händen war, oder auch umgekehrt, Katholiken, welche treu an der Kirche halten, werden aus ihrem Besitze von Protestanten vertrieben auf denselben Titel hin. Wie ist nun dieses Faktum zu beurtheilen? In dieser Allgemeinheit geht uns die Frage hier nicht an; wir haben nur zu erörtern, welches genanntem Faktum gegenüber das Verhalten der Staatsgewalt sein müsse; und zwar ist diese Frage an der Hand der Geschichte zu beantworten.

Wenn ganze Pfarrgemeinden zum Protestantismus übertraten, so kam zunächst das Kirchengut, welches sie zugleich mit hinüber nahmen, nicht in Frage, soweit nicht irgend ein Dritter wohlgegründete Rechte daran hatte, welche natürlich unter allen Umständen von der Staatsgewalt, als der obersten Rechtsbewahrerin, zu schützen wären. Solch einen allgemeinen Uebertritt einer Gemeinde konnte nur die Kirchenbehörde zu verhindern suchen, aber nicht wegen des Kirchengutes, sondern nur in Betracht des Abfalls von der Kirche an sich. Ganz anders verhält sich die Sache, wenn ein Theil einer solchen Gemeinde, und wenn auch der kleinste, der Kirche treu blieb. Dann nämlich war dieser Theil der rechtmäßige Besitzer des hergebrachten Kirchenvermögens, weil und in wiefern dieses ja eben dafür, woran jener der Kirche treu bleibende Theil der Gemeinde festhielt, geschaffen und von Anfang an bestimmt war. Wenn die Wittenberger Theologen in ihrem Gutachten vom Jahr 1540 sagen: „so die Obrigkeiten die unrechten Gottesdienst abthun, bleiben die Güter der rechten Kirche,“ so konnten und mußten die katholisch gebliebenen Glieder einer Gemeinde vielmehr sagen:

„so die Obrigkeit oder wer immer unrechten Gottesdienst einführt, bleiben die Güter der rechten Kirche.“ Indessen diese Frage wurde nicht theoretisch behandelt, oder wenn auch, so wurde dennoch ihre Entscheidung so hingenommen, wie sie sich faktisch gemacht hatte.

Nicht so einfach gieng es, wenn etwa Mönche, Stiftsherren u. dgl. wohl den Glauben in den alten Mauern zurückließen, die Güter aber mit hinaus zu nehmen versuchten, oder wenn im Interesse des Evangeliums Inhaber kirchlicher Benefizien, wie z. B. Bischof Julius Pflug, gegen ihren Willen removirt werden sollten, um Protestanten Platz zu machen. Denn solche Institute, wie Bisthümer, Stifter, Klöster, mit sammt ihren Gütern und Gerechtsamen, können auf keine Weise als Eigenthum der jeweiligen Besitzer angesehen werden, sie gehören offenbar der Kirche; und eben so offenbar steht Niemanden als der rechtmäßigen Kirchenbehörde die Beurtheilung zu, ob der Besitzer einer Pfründe wegen Glauben und Gesinnung zu entfernen sei, denn nur diese überträgt das Amt und mit dem Amt die Pfründe auf den Grund der nur ihr zustehenden Prüfung der für solches Amt erforderlichen Eigenschaften. So mußte in dieser doppelten Hinsicht der Kaiser, als oberster Schutzherr der Kirche, für seine Pflicht erkennen, die Kirche gegen derartigen Verlust ihrer Güter zu schützen. Karl V. begriff und anerkannte diese Pflicht, hatte aber hauptsächlich bei Beschützung reichsmittelbarer Besitzungen der Kirche wider große Schwierigkeiten zu kämpfen; ja er richtete größtentheils Nichts aus gegen die protestantischen Stände, welche lieber die dem Kaiser schuldige Treue brechen, als der Versuchung widerstehen wollten, sich mit reformirten und dann säkularisirten

Stifts- und Klostergütern, Bisthümern ꝛc. zu bereichern. Vom Wormser Reichstag an, im Jahr 1521, war des Kaisers Renitenz gegen die Reformation entschieden; aber diese hatte unter Schutz und Beihülfe einiger Stände unbeschränkten Fortgang; und der Reichstagsabschied von 1530 hatte umsonst den Artikel aufgenommen, daß die spoliirten Klöster und Güter der katholischen Kirche sollten zurückgegeben werden; und umsonst war im Vergleich zu Nürnberg im Jahr 1532 die Entscheidung hinsichtlich der Kirchengüter dem Kaiser überlassen worden (während im Allgemeinen das Verbleiben bei den bis dahin gestalteten Verhältnissen bis zur Entscheidung eines allgemeinen Concils oder Reichstags gestattet wurde): denn der Kaiser war nicht im Stand, etwas an den faktischen Zuständen zu ändern, und im Religionsfrieden vom Jahr 1555 erlangten die Protestanten, was sie im Jahr 1532 und von Anfang an verlangt hatten, nämlich Belassung in dem Besitze, den sie durch Ansichziehen katholischer Güter bis dahin erworben hatten. Nur die einzige Bestimmung setzte der Kaiser durch, daß geistliche Stände, wenn sie überträten, die inne gehabten Benefizien verlieren und diese an neu zu wählende katholische Benefiziaten übergeben werden sollten — *Reservatum ecclesiasticum.* So einfach und natürlich diese Bestimmung war, die Protestanten erhoben heftigen Widerspruch dagegen, und achteten ihrer nicht (Eichhorn, deutsche St. u. R.G. B. 4. S. 139. 4. A.), denn die Fortschritte der Reformation waren dadurch allerdings sehr gehemmt; und das Reservatum ecclesiasticum ist eine nicht unbedeutende Mitursache des 30jährigen Krieges gewesen.

Nach fast hundertjährigem Kampfe seit dem Religions-

frieden wurde diese Angelegenheit endlich geordnet durch den Westphälischen Frieden. Für's Erste bestätigt der zu Osnabrück abgeschlossene Friede den Passauer Vertrag und den darauf gefolgten Religionsfrieden, und alle von da an bis 1648 geschlossenen Verträge und Uebereinkünfte, in welchen der genannte Religionsfriede war bestätigt worden; sodann über die bis dahin streitig gebliebenen Punkte bestimmte er selbst, und dieß sollte dann für immer Geltung haben.

Hieher gehörten hauptsächlich die Kirchengüter; aber über sie war eine einfach rechtliche Entscheidung nicht möglich. Einerseits nämlich hatten, trotz des vom Kaiser angeordneten geistlichen Vorbehalts, die Protestanten eine Menge Bisthümer, Abteien, Stifter ꝛc. an sich gebracht, andererseits hatten, besonders seit dem sogenannten Restitutionsedikt Ferdinands II. vom Jahr 1629, die Katholiken vielfach Gegenreformation geübt; und dieß zusammen brachte solche Verwirrung in den Besitzstand, daß nur durch Festsetzung eines Normaljahres die Parteien gegenseitig zu befriedigen waren. Dem gemäß wurde für den Besitzstand der beiden Religionsparteien im Allgemeinen der 1. Januar des Jahres 1624 als Normaltag erklärt und dieß im Besondern angewendet sowohl auf die reichsunmittelbaren als die reichsmittelbaren Besitzungen, in der Art, daß für welche der beiden Religionsübungen ein Besitz an diesem Tage bestimmt gewesen, er dieß fortan bleiben soll, so daß eine Reformation einerseits der reichsunmittelbaren Benefizien durch die geistlichen Fürsten, andererseits der reichsmittelbaren durch die Landesherren einseitig, für immer abgeschnitten war. Wenn daher den Landesherrn das sogenannte Reformations-

recht zuerkannt ist, so hat dieß den Sinn, daß sie dasselbe in Uebereinstimmung mit der Landschaft sollen üben können (J. P. O. Art. 5. §. 30, vgl. hiezu Pütter, Geist des Westphälischen Friedens, S. 370 und J. P. O. l. c. §. 33).

Hiemit hat der Westphälische Friede zweierlei gethan, 1) die bis zu einem bestimmten Zeitpunkt hin einfach geschehene Reformation eines Theiles des Kirchengutes legitimirt; dieß mußte um des Friedens willen geschehen; und diese Legitimation ist somit nichts Anderes, als die Erklärung, das so Geschehene soll als rechtlich gelten. Hiemit übereinstimmend ist 2) so ein einfaches Geschehen nicht weiter gestattet, sondern für die Reformation des Kirchenguts durch Landesherrn oder unter deren Auktorität die bestimmte Norm gegeben, daß sie nur dann statthaft sein soll, wenn die jeweiligen Inhaber desselben mit einverstanden sind, d. h. selbst und freiwillig zu der einen oder andern Confession übertreten. Näher: die Güter reichsunmittelbarer Institute können jetzt nicht mehr der Kirche entzogen werden; die jeweiligen Inhaber derselben können die Kirche verlassen, das darf ihnen nicht verwehrt werden, aber sie haben alsdann die Güter zurückzulassen; dafür hat der Kaiser, als oberster Schutzherr der Kirche, zu sorgen. Reichsmittelbare Institute können mitsammt ihren Besitzungen reformirt werden, aber nicht willkührlich durch die Landesherren, sondern nur so, daß der Landesherr solche Reformation, wenn sie durch den Uebertritt der betreffenden Inhaber herbeigeführt wird, gegen jede Einsprache eines Dritten zu beschützen berechtigt ist.

Gegen diese Bestimmungen des Westphälischen Friedens, wie gegen dessen ganzen Inhalt, mußte die oberste Kirchen-

behörde protestiren und darf diese Protestation nie zurücknehmen, denn die Kirche kann die ganze Reformation nur unter dem Gesichtspunkte betrachten, wornach sie Abfall von ihr ist, und darf ihr daher, so lang sie sich selbst anerkennt, rechtliche Existenz nicht zugestehen. Aber sie ist faktisch, und der Protestantismus, ihr Produkt, besteht heute noch. Um des Friedens willen muß man dem faktisch Bestehenden rechtliche Geltung leihen. Von diesem Gesichtspunkt aus ist praktisch der Westphälische Friede schlechthin bindend. Und es läßt sich nur wünschen, daß man diese Verbindlichkeit überall in Deutschland immer anerkennen möge; ein Wunsch, der neuerdings mit Recht wieder laut geworden ist in Folge der eben im Gang begriffenen Procedur mit den bekannten 123 schlesischen Kirchen.

b. Für das der Kirche gebliebene Vermögen war durch die Reformation keine Nothwendigkeit neuer Verhältnisse gesetzt, vielmehr konnte es, wie die Kirche überhaupt, die Lehre und alles Andre, nach wie vorher in den durch das canonische Recht festgestellten Verhältnissen bleiben. So geschah es auch in der That; und die Kirchenversammlung zu Trient schuf mit ihren Reformen erst in allweg die volle Ausbildung des canonischen Rechts. Was eine Aenderung in die Güterverhältnisse der Kirche brachte, ist die eigenthümliche geistige Richtung in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, die freilich mit der Reformation zusammenhängt, wie Wirkung mit Ursache. Der Geist ist zum puren Verstande geworden, und alle geistige Thätigkeit zu verständigem Calculiren und Räsonniren zusammengeschrumpft. Erkenntnißobjekt ist Das, was die Sinne bieten, ein den Schulknaben zugänglicher Syllogismus bezeichnet die

Methode, Ziel ist das unmittelbar Nützliche. Was hinausliegt über diesen Kreis, wird als Transcendentes liegen gelassen. Auf dem Gebiete der Religion insbesondere ist das Höchste, wohin man es bringt, die Erkenntniß einer göttlichen Providenz im Allgemeinen; und darauf thut man sich dann viel zu Gute. Dieser Armseligkeit des erkennenden Geistes soll die Kraft des Willens zu Hilfe kommen; ein paar Dutzend luftige Phrasen über Rechtthun, Schönhandeln dgl. sollen die gewordenen Lücken füllen und als Entschädigung hingenommen werden. Und dieses kraft- und saftlose Wesen, diese Versteinerung des Geistes erhält den Titel „Aufklärung," und den Beruf, der Anfang einer neuen Weltordnung zu sein. Die Kantische Philosophie hat das Verdienst — und das ist's, was sie unsterblich macht —, diese Entseelung des Geistes durch wissenschaftliche Begründung und Vollendung in's rechte Licht gestellt, d. h. als Das, was sie ist, erkenntlich gemacht, und eben dadurch beendigt zu haben. Der denkende Geist brauchte nur einfach zu erkennen, was ihm in der Aufklärungsperiode wie in einer unbewachten, unglücklichen Stunde begegnet war, und er wendete sich mit Schamröthe von dieser zum Glück nur kurzen Zeit seiner Geschichte ab, um in neuem, kräftigem Anlaufe sein von Alters her gewohntes wahres Leben wieder zu beginnen. Aber alles Thun des Geistes verfällt der Geschichte, das schlechte wie das gute; und bereuen kann er wohl und corrigiren, was er in einer Zeit von Selbstvergessenheit gethan, aber nicht ungeschehen machen.

Auch die Kirche ist in einzelnen ihrer Glieder berührt worden von dem Thun des Geistes in dieser so schlimmen Periode seiner Geschichte. Vor Allem und hauptsächlich ist

es die Kirche Oesterreichs, die betroffen ward von diesem Schicksal. In Oesterreich hatte der Geist der eben berührten Aufklärung Eingang gefunden; wo aber dieß der Fall, da wird die katholische Kirche nicht mehr begriffen: diese Dimensionen sind zu groß, diese Erscheinungen zu erhaben, dieses Leben zu reich, dieser Geist zu tief für jene schwimmende und ebenso einbildnerische als bornirte Oberflächlichkeit; für wen der Begriff der Kirche faßbar, ihr Wesen zugänglich ist, ist nur entweder ein kindlich Gemüth oder ein tief eindringender, denkender Geist. Beides hat Denen gefehlt, welche damals Oesterreich regierten. So wurden Hunderte von Instituten der Kirche, Klöster, Stifter, ohnehin Bruderschaften dgl. für entbehrlich geachtet, d. h. für nicht nothwendig zur Pflegung und Erhaltung der Religion, und somit ohne Weiteres aufgehoben, nicht nur ohne Rücksprache mit der Kirche, sondern gegen die ausdrückliche Protestation derselben.

Das hiedurch gewonnene Gut wurde zusammengeworfen und in sogenannte Religionsfonds verwandelt, welche sofort je den Landesstellen der Provinzen zur Verwaltung, unter Aufsicht der Bischöfe, übergeben wurden. Wir haben somit hier einen doppelten Akt dem canonischen Rechte zuwider; erstens wird bestimmtem Kirchengute einseitig und willkührlich eine andere Bestimmung gegeben, als die es vorher hatte, eine Mutation, die nach canonischem Rechte nur von der Kirchengewalt ausgehen und nur unter Mitwirkung der Staatsgewalt ausgeführt werden kann. Zweitens das auf solche Weise einer andern Bestimmung gegebene Kirchengut — denn Kirchengut ist es doch nach wie vorher geblieben — wird von der Staatsgewalt administrirt und

darüber den Bischöfen bloße Aufsicht gestattet, während nach dem canonischen Rechte gerade das Umgekehrte stattfinden müßte.

Freilich ist nur zu wahr: der Geist, der den Kaiser und seine Minister beherrschte, war auch in die Klöster und Stifter gedrungen, weßhalb, wenn sie nicht kirchlich reformirt werden konnten, ihre Aufhebung als ein Glück zu betrachten ist; es hätten noch mehrere dürfen aufgehoben werden. Aber Hebung des kirchlich religiösen Lebens war eben nicht Zweck ihrer Aufhebung gewesen; es ging auch in den neuerschaffenen Generalseminarien um gar Nichts besser zu. Wie dem aber immer sein möchte: was damals geschehen ist, ist bloßes Faktum, dem zu dieser Stunde noch der rechtliche Charakter fehlt; und wenn nicht alle Zeichen trügen, ist ein Concordat mit der Kirche nicht mehr ferne, das jenes Faktum desavouiren wird. Dieß wird geschehen, sobald Oesterreich vollends befreit sein wird von jenem Aufklärungsgeiste, der die Josephinische Zeit regiert hat; und gar zu lange kann nie ein Einzelner hinter den Andern zurückbleiben.

c. In den übrigen deutschen Staaten dauerten die durch das canonische Recht geschaffenen Verhältnisse mehr oder weniger ungestört fort bis zur Säkularisation anno 1803. Diese, ein Kind der Revolution, hat mit ihren Beigaben völlige Umwälzung der deutschen Kirchenverhältnisse gebracht. In den Revolutionskriegen waren alle deutschen Besitzungen jenseits des Rheins an Frankreich verloren gegangen. Da bestimmte nun einer der, dem Frieden zu Campo Formio, angehängten Articles secrets vom Oktober 1797 (Art. 12), daß die durch diesen Verlust betroffenen deutschen weltlichen

Fürsten in Deutschland Entschädigung erhalten sollen (qu'ils obtiennent en Allemagne des indemnités qui seront reglées de commun accord avec la Republique française). Der noch in demselben Jahr zu Rastatt gehaltene Congreß setzte für dieses Geschäft die Grundsätze fest, und der Friede zu Lüneville vom Jahr 1801 verordnete dann (Art. 7), daß gemäß diesen Grundsätzen besagte Angelegenheit vom Reich in's Reine zu bringen sei. Dieß geschah sofort in dem am 25. Februar 1803 zu Stande gekommenen Reichsdeputationshauptschluß von Regensburg.

Die hier versammelte Reichsdeputation, unter französischer und russischer Vermittlung, machte sich das Geschäft sehr leicht; es handelte sich nur um gehörige Vertheilung der Entschädigungsmassen an die zu entschädigenden Fürsten; als Entschädigungsmasse selbst wurde ohne Weiteres neben fast allen Reichsstädten alles geistliche Gut, welches zu besitzen der Mühe werth schien, bezeichnet, mit alleiniger und einstweiliger Ausnahme der für den Fürsten Primas bestimmten und der den beiden Ritterorden gehörigen Besitzungen. Diese kirchlichen Güter nun, welche zur Entschädigungsmasse geworfen waren, d. h. alle Bisthümer, Stifter, Klöster, geistliche Institute und Orden, wurden säkularisirt, Theils geradezu und namentlich weltlichen Fürsten zur Entschädigung angewiesen (R. D. H. S. §. 1 — 24), Theils der freien und vollen Disposition der respektiven Landesherrn überlassen (§. 35 cf. 42), Beides mit Uebertragung aller Güter, Rechte, Kapitalien und Einkünfte (§. 36). Ueber die Güter der Domcapitel und ihrer Dignitarien wurde die Verfügung getroffen, daß sie den Domänen der Bischöfe einverleibt, und so mit den Bisthü-

mern auf die Fürsten übergehen sollen (§. 34. 61). — Die Kirche als solche und in ihr die Religionsübung soll gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt sein, daher fürs Erste „jeder Religion der Besitz und ungestörte Genuß ihres eigenthümlichen Kirchenguts auch Schulfonds, nach Vorschrift des Westphälischen Friedens, ungestört verbleiben" (§. 63), und die „frommen und milden Stiftungen zu conserviren sind, wie jedes Privateigenthum, doch so, daß sie der landesherrlichen Aufsicht und Leitung untergeben bleiben" (§. 65), und fürs Zweite die „erz- und bischöflichen Diöcesen in ihrem bisherigen Zustande verbleiben, bis eine andre Diöcesaneinrichtung auf reichsgesetzliche Art getroffen sein wird" (§. 62), mit der nähern Bestimmung, daß die beibehaltenen Domkirchen fest und bleibend ausgestattet werden (§. 35).

Suchen wir das Faktum der Säkularisation zu würdigen, so ist fürs Erste ersichtlich, daß ein Rechtstitel dafür nicht vorhanden ist. Das Erleiden eines Verlustes gibt überall kein Recht, durch Besitzergreifung vom Eigenthum eines Andern sich schadlos zu halten. Sagt man, die zur Entschädigungsmasse geworfenen Güter seien Reichslehen gewesen, und haben somit vom Reich eingezogen und willkührlich wieder vergeben werden können: so ist schon das Erste, wie Jedermann weiß, nur halb wahr und jedenfalls ist der Nachsatz falsch. Allerdings können Reichslehen vom Reich, dem das Dominium directum zusteht, eingezogen werden, aber nicht willkührlich, denn auch die Lehenverhältnisse haben ihre Rechtsformen, in welchen sie sich bewegen müssen; die Einziehung eines Lehens muß begründet sein; und daß ein Kleriker, ein kirchliches Institut, eine Reichsstadt

Lehenträger ist, bildet überall zu solcher Einziehung eines Lehens keinen Titel.

Lassen wir ab, einen Rechtstitel für das so Geschehene suchen zu wollen; es wäre verschwendete Mühe. Ohnehin gibt es eine andre Seite der Betrachtung, wornach wir es nur beglückwünschen können. Dem Himmel sei es gedankt, daß die Kirche befreit ist von weltlichem Gute, das sie nicht zur Subsistenz gebraucht, das aber über kurz oder lang ihr Verderben geworden wäre; Gottlob, daß wir von Canonicis befreit sind, die nachgerade nicht mehr wußten, wofür der Mensch geschaffen ist; ein Glück ist's, daß jene Klostermauern gefallen sind, die einen schlimmen Geist in sich aufgenommen hatten, der in kurzer Zeit der Kirche wirklich, weil von Innen heraus, geschadet haben würde, während der Verlust der Güter ihr nicht den mindesten Nachtheil brachte. Oder hätten wenigstens die alten fürstlichen Bischöfe bleiben sollen? Die Emser Punktation liefert den Beweis, wie auch in den Episcopat der schlimme Geist der Zeit gedrungen war. Freilich was ich hier genannt, ist nicht die Meinung Aller, und es kann und soll diese Betrachtungsweise Keinem aufgedrungen werden; und davon auch abgesehen, so ist immer noch genug zu tadeln an dem fraglichen Faktum oder der Art, wie es geschehen. Es gieng wie es oft geht; mit dem Unkraut wurde auch der Waizen ausgerissen, mit den kranken, faulen Gliedern, die das wohlverdiente Gericht Gottes traf, wurden auch die gesunden, frischen weggeschnitten. Das läßt sich nun Ein Mal nicht vermeiden.

Sehen wir also davon völlig ab, wie die Säkularisation nach der einen oder andern Seite beurtheilt werden möge, lassen wir sie als einfaches Faktum der Geschichte, welcher

sie verfallen ist, und fassen nur Das in's Auge, welchen Rechtszustand der Reichsdeputationshauptschluß geschaffen habe. Auf den kürzesten Ausdruck gebracht ist es derselbe, den das früher besprochene Concordat vom Jahr 1111 intendirt hatte. Die weltlichen, d. h. der Kirche als solcher entbehrlichen Güter sind der Kirche abgenommen und der Welt, welcher sie gehören, zurückgegeben; das wesentliche oder, wie der R. D. H. S. sagt, eigenthümliche Kirchengut, d. h. dasjenige, welches die Kirche haben muß, wenn sie als Kirche nicht nur bestehen, sondern ruhig und frei leben soll, ist unverändert und ungeschmälert gelassen. Denn 1) die einzelnen Parochial-Benefizien, die frommen und milden Stiftungen und andre Fonds sollen unangetastet bleiben wie sie sind, und 2) dasjenige geistliche Gut, welches zugleich mit dem weltlichen der Kirche entzogen wird (was unvermeidlich war), soll ausgeschieden und dann zurückerstattet werden — die entschädigten Fürsten erhalten den verbindenden Auftrag, Bisthümer und Domkapitel, wie sie nöthig sind, aus den eingezogenen Gütern zu dotiren. Nur Eins fehlt zur vollen Restitution: Wiederherstellung von Klöstern, nicht gefürsterter Abteien und Probsteien (die braucht man nicht), sondern einfacher Klöster, wie sie ebenso Beförderungsmittel, wie Früchte des ächt kirchlichen Lebens sind. Indessen hat der R. D. H. S. diese Institute nicht ein Mal durchweg aufgehoben, denn diejenigen, über welche nicht bestimmt verfügt ist, sind nur der Disposition der betreffenden Landesherrn überlassen (§. 35), welchen frei steht „sie aufzuheben oder beizubehalten" (§. 42). Die Säkularisation der geschlossenen Frauenklöster kann ausdrücklich „nur im Einverständniß mit dem Diöcesanbischof geschehen" (ibid.). Somit

hätten sich die Landesherren gar nicht gegen den Reichsdeputationsreceß verfehlt, wenn sie klösterliche Anstalten hätten bestehen lassen.

Aber nicht nur der äußerliche Bestand des eigenthümlichen Kirchenguts ist von der Reichsdeputation garantirt, sondern ebenso auch dessen weitere Stellung, Verhältniß zur Staatsgewalt, canonische Verwaltung ꝛc. Denn abgesehen davon, daß nicht Ein Wort zur Beschränkung des canonischen Rechtes vorkommt, so ist diese Belassung des alten Rechts ausdrücklich ausgesprochen in §. 63, wo gesagt ist, daß „jeder Religion der Besitz und ungestörte Genuß ihres eigenthümlichen Kirchenguts auch Schulfonds nach der Vorschrift des Westphälischen Friedens ungestört verbleiben" soll, und in §. 65, wo hinsichtlich der frommen und milden Stiftungen angeordnet ist, daß sie zu „conserviren seien wie jedes Privateigenthum," und bestimmt, daß sie der „landesherrlichen Aufsicht und Leitung untergeben bleiben," also nicht, der landesherrlichen Administration übergeben werden sollen.

Deßhalb muß überall in Deutschland, wenn nicht etwa unterdessen andre Rechtsverhältnisse eingetreten und andre Bestimmungen rechtlich gegeben sind, das canonische Recht als Norm für die Behandlung des Kirchenguts in allweg angesehen werden, mit der einzigen nähern Bestimmung, daß jetzt die einzelnen Landesherrn, an die Stelle des ehemaligen Kaisers getreten, die Beschützung der Kirche und die daraus folgenden Pflichten und Rechte übernommen haben, also namentlich die Oberaufsicht über die Verwaltung des Kirchenguts.

Das (einzige) Concordat, das einstweilen zu Stande

gekommen ist, das baier'sche, bestimmt die Sache auch genau auf diese Weise. Die Kirche genießt die Rechte einer öffentlichen Corporation, kann daher Güter erwerben und besitzen. Zweitens: diese Güter stehen unter besonderm Schutz und Garantie des Staates. Drittens: in ihren äußeren Verhältnissen — Gerichtsbarkeit, Steuerpflichtigkeit dgl. — stehen sie unter den allgemeinen Gesetzen. Viertens: die Verwaltung ist in den Händen der Bischöfe unter der Oberaufsicht der Staatsgewalt (Concordat vom 5. Juni 1817. Religionsedict vom 26. Mai 1818).

In den übrigen deutschen Staaten ist bis jetzt ein Concordat noch nicht zu Stande gekommen; und die an Statt derselben erlassenen und geltenden Bullen handeln nur von Errichtung, Dotirung und Einrichtung der Bisthümer und Domkapitel. Aber sowohl nach den in diesen Bullen niedergelegten Bestimmungen über Dotation der Bisthümer und deren Verwaltung, als nach Dem, was die Staatsgrundgesetze enthalten (vgl. z. B. das Preußische Landrecht, Th. II. T. 11. §. 17. 27. 98. Würtemberg. V. U. §. 71. 78., dann §. 82 vgl. mit 77) steht das Kirchengut durchaus, also auch der Staatsgewalt gegenüber in dem nämlichen Rechtsverhältniß, wie in Baiern, und somit in demselben, welches unter den römischen Kaisern sich ausgebildet, dann mit geringen und unwesentlichen Modificationen im fränkischen Reiche und durchs Mittelalter herab gegolten hat. Es ist das, daß das Kirchengut nach seiner äußern Seite der Staatsgewalt zugänglich ist, wie jeder andere vom Staatsgut geschiedene Besitz, daß dagegen die Verwaltung sich in den Händen der Bischöfe befindet, und der Staatsgewalt bloße Aufsicht darüber zusteht, und zwar in einer Ausdehnung, daß dadurch die ver-

fassungsmäßige Autonomie der Kirche, wie sie zum Wesen der Kirche gehört, nicht verletzt wird.

Dieß ist das rechtliche Verhältniß durch ganz Deutschland; und wenn dennoch da und dort Klagen von Seite der Kirche gehört werden, so kommt dieß, wie es scheint, nur daher, daß man nicht die Geduld hat, abzuwarten, bis die im Anfang des Jahrhunderts geborene und also leicht auf anderm als rechtlichem Boden erwachsene und darnach gewöhnte Praxis sich vollends in die, immerhin etwas beschränkenden, Rechtsformen wird eingefügt haben.

B. Frankreich. In Frankreich ist das canonische Recht im Wesentlichen unverändert in Geltung geblieben bis zur Revolution Anno 1789. Diese hat dann den alten Rechtszustand aufgehoben. Das Kirchenvermögen wird nicht, wie in Deutschland, reformirt oder theilweise säkularisirt, sondern mit Einem Schlage vernichtet. Schnell nacheinander hob die Nationalversammlung den Zehnten auf, erklärte alles Kirchengut für Nationaleigenthum, bestellte dafür Administratoren und verkaufte sogleich für 200 Millionen, schaffte die christliche Religion per decretum ab, und bot in Einer Masse feil, was vom Kirchengut noch übrig geblieben war. So hatte Frankreich keine Religion, keine Kirche, kein Kirchengut. Napoleon führte die Religion, weil er sie für nothwendig hielt, wieder ein. Das hierauf bezügliche Concordat vom Jahr 1801 und die darauf gefolgten Articles organiques, soweit sie dem Concordat nicht widersprechen, bilden die Grundlage der jetzigen Rechtsverhältnisse der französischen Kirche.

Die noch nicht veräußerten Kirchen werden der Disposition der Bischöfe überlassen (Concordat Art. 12); alle

veräußerten Kirchengüter bleiben, weil es nicht anders sein kann, in den Händen der Käufer und jetzigen Besitzer (Art. 13); dafür sichert das Gouvernement der Geistlichkeit angemessenen Unterhalt zu (Art. 14). Ferner wird die Regierung Maßregeln treffen, daß den Katholiken in Frankreich möglich werde, für die Kirchen Fundationen zu machen, wenn sie wollten (Art. 15). Für die Kapitel an den Kathedralen und die Diöcesan-Seminare haben die Bischöfe zu sorgen, das Gouvernement verpflichtet sich nicht, dieselben zu dotiren (Art. 11). Die Fundationen für den Unterhalt der Geistlichen und die Religionsübung stehen unter der Verwaltung der Diöcesanbischöfe, welche aber der Autorisation der Regierung bedarf (Art. org. Tit. III. Sect. 3).

Demgemäß ist die französische Kirche durch das Concordat restituirt worden, und hat durch diese Restitution zwar nicht wirklichen Besitz als Eigenthum, am allerwenigsten ihre alten Güter zurückerhalten, aber die Fähigkeit erhalten, wieder Besitz erwerben, besitzen und nach canonischem Rechte verwalten zu können. So, wie die Sache gegenwärtig steht, genießt die französische Kirche volle Autonomie, also auch hinsichtlich ihres Vermögens, wenn sie solches besitzt.

C. Werfen wir noch einen Blick auf die übrigen Staaten, so kämen zuerst diejenigen in Betracht, in welchen die Reformation Eingang gefunden hat. Es ist im Allgemeinen gegangen, wie in Deutschland, d. h. mit den Gläubigen hat die Kirche auch das Vermögen verloren. Nur in Irland ist geschehen und gilt noch heute, was auch nicht den Schein des Rechtes hat; das Land ist katholisch geblieben, dennoch wird sämmtliches Kirchenvermögen von protestantischen Predigern verzehrt (vgl. Cobbet, welcher die blutige Geschichte

der Reformation in England rücksichtslos aufgedeckt hat). Das katholisch gebliebene Kirchengut steht gegenwärtig in den verschiedenen Ländern entweder in den canonischen oder in gar keinen Rechtsverhältnissen. In Belgien ist im Jahre 1827 das französische Concordat neu bestätigt und besonders für Artikel 15 die Frömmigkeit des Volkes und die Gunst des Königs aufgerufen worden. Seit der Revolution Anno 1830 erfreut sich die belgische Kirche voller Autonomie. In Polen sind die Verhältnisse der Kirche überhaupt und insbesondre ihre Güterverhältnisse durch kaiserliche Verordnung vom März 1817 und die Bulle Ex imposita vom 2. Juli 1818 befriedigend geordnet worden. So aber, wie gegenwärtig die Sachen stehen, läßt sich bekanntlich von festem Rechtsverfahren nicht sprechen. In der Schweiz hat die Kirche Theils die in ihrem Wesen liegende Freiheit, Theils befindet sie sich, hauptsächlich mit ihren Güterverhältnissen, in provisorischem Zustande. In Italien, so weit es nicht unter österreichischer Oberherrschaft steht, gilt das reine canonische Recht, wie es z. B. in dem Concordat des Königs beider Sizilien vom Jahr 1818 (S. Münch Bd. II. S. 708) bestätigt ist. In Spanien war es eben so bis zum Einbruch der wilden Anarchie in unserer Zeit; es ist abzuwarten, was die endliche Entscheidung bringen wird.

Somit hat sich da, wo wirklich ein Rechtsverhältniß besteht, das Recht der Einwirkung der Staatsgewalt auf das Kirchenvermögen so gebildet, daß fürs Erste diese Einwirkung eine zweifache ist, eine äußere und innere. Die äußere geht hervor aus dem Bedürfnisse des Staates, von allem Besitze Beiträge zum Allgemeinen zu erhalten, und äußert sich als Besteurungsrecht; die innere hat ihren Grund

darin, daß der Staatsgewalt das Schutz- und Aufsichtsrecht über die Kirche zukommt, und äußert sich als Ueberwachung der Administration des Kirchenvermögens. Zweitens diese doppelte Einwirkung hat bestimmte Schranken. Diese Schranken sind a) bei der genannten äußern Einwirkung, das Verbleiben der Kirche in demjenigen Bestande, der ihr als der rechtliche garantirt worden. Dieser Bestand darf aber nicht bloß auf das Aeußerliche, die Subsistenz bezogen werden, sondern gilt auch vom Innern, der innern Verfassung und Verwaltung der Kirche. Daher hat b) die oben bezeichnete innere Einwirkung der Staatsgewalt auf das Kirchengut ihre rechtliche und nothwendige Schranke an der der Kirche wesentlichen Verfassung, wornach ihr im Innern Autonomie zukommt. Es ist somit, wie schon bemerkt, dasselbe Rechtsverhältniß, welches sich von Anfang an gebildet und dann durch alle Zeiten herab gegolten hat. Das rein canonische unterscheidet sich wesentlich nicht davon; was es in einer etwas modificirten Form erscheinen läßt, ist die Eigenthümlichkeit der damaligen Staatenverfassung.

II. Das protestantische Kirchengut.

Es wurde schon bemerkt, daß das Bestimmtwerden eines Theils des Kirchenguts für protestantischen Gottesdienst an sich die Rechtsverhältnisse desselben nicht zu ändern brauchte. Allein schon die allerersten Grundsätze, welche auch zur vermeintlichen Kirchenverbesserung veranlaßten, mußten dem Kirchengut eine andere Bedeutung und Stellung geben, als es bisher gehabt. Nach diesen Grundsätzen nämlich muß der Gottesdienst vereinfacht, und alle kirchlichen Anstalten, welche

mehr als das einfache Predigtamt sind, für unnöthig erachtet werden. So ward ein sehr großer Theil des Kirchenguts entbehrlich; und das so entbehrliche „mögen auch die Obrigkeiten als Patroni mitgenießen" (Gutachten von 1540) d. h. es ist der Säkularisation verfallen. Dieser Punkt ist es, was mehrere deutsche Fürsten so günstig für das Evangelium stimmte. In kurzer Zeit war größtentheils alles Kirchenvermögen auf die Parochial-Pfründen und etwaige Localfonds zusammengeschmolzen, und die tausend Klagen der Theologen wegen des übertriebenen Reformationseifers der Fürsten halfen Nichts; die Fürsten hatten Recht. In den nordischen Staaten wurden fast alle Kirchengüter säkularisirt. Nur in England blieben sie unversehrt; England hat's aber auch bis auf den heutigen Tag nicht zur vollen consequenten Reformation gebracht.

Dieser Punkt indessen, so bedeutend er an sich ist, bildet doch nur ein vorübergehendes Moment, und die bleibende Gestaltung des Verhältnisses der Staatsgewalt zum Kirchengut wird sich nach dem Verhältniß richten, in welches die Kirche überhaupt zum Staate kommt.

Nach der Lehre, wozu die Reformatoren bald nach ihrem Auftreten stufenweise getrieben wurden, in dem Maße, als ihr Beginnen sich zum Abfall von der Kirche gestaltete, ich sage nach dieser Lehre könnte eigentlich ein solches Verhältniß (zwischen Kirche und Staat) gar nicht entstehen, denn mit jedem Tage, der sie weiter von der Kirche entfernte, läugneten sie entschiedener, daß die hergebrachte Form und Verfassung der Kirche die wahre, d. h. der Institution Christi entsprechende sei, bis sie am Ende auf den Begriff einer unsichtbaren d. h. zur Annahme gar keiner Kirche

gelangten. Allein hier war nun sogleich Umkehr geboten; unsichtbare Kirche ist eine Chimäre, und der Begriff einer solchen kein Begriff, sondern eine Vision. Sollte die Reformation nicht umsonst begonnen, und der Eifer für das Evangelium nicht ein lächerlicher sein, so mußte zu einer Verfassung zurückgekehrt werden, welche allerwenigstens der Verwaltung des Wortes entspräche und genügte. Die Reformatoren giengen sogar weiter, sie sahen die Nothwendigkeit einer kirchlichen Verfassung überhaupt, ähnlich der alten, ein. (Eichhorn Kirchenrecht B. I. S. 239. Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte B. IV. §. 552 f.) Aber woher solche nehmen? Die alte war verworfen und Wiederannahme derselben wäre Rückkehr zur Kirche gewesen; und wenn die Theologen im Gutachten von 1545 Nr. 32 sagen: „wir wünschen sehr, daß die Bischöfe das Amt ihrer Berufung erfüllen, und versprechen ihnen in diesem Falle Gehorsam. Verharren sie aber auf der feindlichen Lehre, dann kann keine Eintracht entstehen;" so ist hiemit die Unmöglichkeit einer solchen Rückkehr nur recht klar an den Tag gelegt, denn Nichts ist der katholischen Kirchenverfassung weniger convenirend, mehr entgegen, als Das, daß die Vorgesetzten sich von den Untergebenen sollen sagen lassen, was sie zu thun haben.

Unter diesen Umständen war nur Eins möglich, und dieß geschah denn auch: die protestantischen Fürsten ergriffen das Ruder, um als summi episcopi die Kirche zu regieren; und zwar thun sie dieß als Landesherren, so daß sie als Inhaber der Staatsgewalt und der Kirchengewalt nicht zwei Personen repräsentiren, vielmehr Beides in Einem sind (Eisenlohr, Einleitung zu den protest. Kirchengesetzen

Württembergs S. 59 u. 60. Reyschers Gesetzessammlung B. IX.). Was ist aber hievon die natürliche Folge? Daß die Kirche im Staat aufgeht, somit als Kirche zu existiren aufhört. So haben auch da und dort die Fürsten die Sache begriffen, und darnach einrichten, also namentlich das noch daseiende Kirchengut ohne Weiteres einziehen wollen, um dann für die religiösen Bedürfnisse so, wie für die übrigen Bedürfnisse des Staates zu sorgen. Das war consequent, dem protestantischen Prinzip entsprechend; allein die Theologen sträubten sich dagegen (Weiße, Geschichte Chursachsens Bd. III. S. 246), und erreichten auch, daß überall mehr oder weniger eine Kirche oder die Kirche als Corporation im Staat anerkannt wurde. So wird sie denn auch in den zwei Haupturkunden für Deutschland, im Westphälischen Friedensschluß und im Reichsdeputationshauptschluß, aufgeführt, und insbesondere das Kirchenvermögen als solches, d. h. als abgesonderter Besitz und freies Eigenthum der „evangelischen Kirche" behandelt, ganz so, wie das katholische als Eigenthum der katholischen Kirche.

Wo die Protestanten es so zu einer Art Kirche und Kirchenverfassung gebracht, und dafür die gesetzliche Garantie erlangt haben, da ist dieselbe auch zu respektiren wie jede gesetzliche verfassungsmäßige Ordnung. Von diesem Gesichtspunkt aus kann z. B. die Einziehung aller protestantischen Kirchengüter durch den König von Württemberg im Jahr 1806 als Gewaltthat bezeichnet werden (Mohl, Württembergisches Staatsrecht B. II. S. 523 f. 1. A.). Allein recht angesehen war König Friedrich dennoch im Rechte. Gewaltthat war nur der erste absolute Akt, die Aufhebung der Verfassung. War aber nach dieser Aufhebung

der König absoluter Herr, so konnte er als summus episcopus ohne alle Rücksprache mit Dritten über die Kirchen-Güter verfügen. Wem soll denn Verwaltung und freie Verfügung über das allgemeine Kirchengut zustehen, wenn nicht dem Bischofe? König Friedrich hat nach canonischen Grundsätzen gehandelt. (Freilich in solchen paritätischen Staaten, wo die Katholiken ein wirkliches Kirchengut besitzen, muß auch für die Protestanten ein solches ausgeschieden sein, denn es wäre unbillig, die religiösen Bedürfnisse der letztern aus der Staatskasse, wohin Alle beisteuern, zu bestreiten, die der erstern aber nicht. Im umgekehrten Fall verhält es sich natürlich ebenso.)

Vorausgesetzt nun, die Protestanten haben es irgendwo zu Kirche und Kirchengut gebracht, und dieses sei garantirt und respektirt, so daß also in Wahrheit von einem Verhältniß der Staatsgewalt zum Kirchengut die Rede sein kann, so ist dieses Verhältniß einfach folgendes: Erstens in wiefern fragliches Kirchengut einfach als ein im Gebiet des Staates liegender Besitz betrachtet wird, dem die Existenz zu garantiren ist, der Beiträge zum allgemeinen Besten des Staates zu liefern hat u. s. f., ist das Einwirkungsrecht der Staatsgewalt auf dasselbe das nämliche, wie dasjenige auf das katholische Kirchenvermögen, denn ob ein Besitz für katholischen oder protestantischen Gottesdienst bestimmt sei, ändert an seiner Eigenschaft als eines äußern Gutes lediglich Nichts. Was Zweitens die Verwaltung und Annexa derselben betrifft, so ist die Frage nach dem Recht der Staatsgewalt daran schon von selbst durch den Umstand entschieden, daß der protestantische Landesherr die höchste Kirchengewalt besitzt: es ist dasselbe Recht, als die katholischen Bischöfe nach

canonischem Rechte haben. Ist aber der Inhaber der Staatsgewalt katholisch, so daß er nicht Inhaber der protestantischen Kirchengewalt sein kann, so ist offenbar das in Frage stehende Recht dasselbe, als jeder Staatsgewalt hinsichtlich des katholischen Kirchenvermögens zusteht, ein Ausfluß des obersten Schutz- und Aufsichtsrechts. Beispiele dieses Verhältnisses liefern Preußen (allgem. Landrecht Th. II. Tit. 20) und Baiern (Religionsedikt v. 1818).

Allein dieses Verhältniß als solches, d. h. der Umstand überhaupt, daß oder wenn eine Kirche als vom Staat unterschiedene Corporation, gleichviel, ob mit mehr oder weniger Selbständigkeit besteht oder bestehen will, ist eine Inconsequenz, ein Beweis, daß die Reformation noch nicht vollendet ist. Der consequente, nach seiner Wahrheit erfaßte und vollendete Protestantismus hat keine Kirche. Wenn irgend Etwas, so ist dieß in unsern Tagen von der neuen, mit Unrecht angefeindeten, Schule gründlich erwiesen worden.

Im Allgemeinen kann man somit hinsichtlich des protestantischen Kirchengutes sagen: wo der Protestantismus seine Wahrheit und Vollendung erreicht hat, findet unsre Frage, welche das Einwirkungsrecht der Staatsgewalt auf das Kirchengut betrifft, gar keine Anwendung; wo aber diese Vollendung noch nicht erreicht ist, sondern noch eine Art Kirche besteht, da richtet sich fragliches Einwirkungsrecht einfach nach der von den competenten Regierungsgewalten ausgehenden Staatsverfassung und Gesetzgebung.

Werfen wir nun zum Schluß einen Blick auf die Geschichte des fraglichen Verhältnisses zurück, wie es sich auf die katholische Kirche bezieht, so haben wir Folgendes:

1) Das Kirchengut ist etwas rein Aeußerliches, irdischer Besitz. In dieser Hinsicht steht es a) zu dem Staat in demselben Verhältniß, wie jedes andere Besitzthum: Die Staatsgewalt hat das Recht, dasselbe zu besteuern, Beiträge zum Allgemeinen davon zu nehmen rc. Aber b) dieses Recht der Staatsgewalt hat nicht nur an den allgemein verbindenden Gesetzen eine feste Norm, wornach also z. B. wohl erworbene Rechte oder Besitzungen der Kirche eben so wenig entzogen werden dürfen als irgend Jemanden, sondern auch eine schlechthinige Gränze an der Verpflichtung, die Kirche in ihrer garantirten Existenz zu erhalten, so daß also z. B., wenn der Kirche eine bestimmte Art von Einkommen, wie Zehnten, oder was immer sie vom Staat zur Subsistenz erhalten hat, entzogen wird, ein Surrogat dafür eintreten muß, soweit es zur Existenz der Kirche erforderlich ist.

2) Das Kirchengut ist nicht bloß so ein Aeußerliches, sondern näher das Eigenthum der Kirche als Trägerin der Religion. Dieß macht, daß die Staatsgewalt nicht bloß äußerlich und negativ, sondern positiv dabei interessirt ist. Sie hat nämlich a) die Kirche zu beschützen und die Kirchenverwaltung zu beaufsichtigen. Daraus folgt für sie das Recht der Oberaufsicht über die Verwaltung des Kirchengutes. Aber die Ausübung dieses Rechtes hat b) eine schlechthinige Gränze an der der Kirche wesentlichen Verfassung: diese Verfassung darf nie verletzt werden.

Dieß Verhältniß ist, wie es immer gewesen, so das wesentliche, aus der Sache selbst folgende. Die christliche Religion hat sich die Kirche als Form gebildet, in der sie erscheint und lebt. Ihre Annahme war daher zugleich Annahme der Kirche, und die Annahme der

Kirche zugleich Annahme der Kirchenverfassung. Und wie dieß von Anfang an war, so ist es zu allen Zeiten und in allen Staaten gewesen und ist noch heute so, und muß so sein. Die Geschichte der französischen Revolution zeigt, daß Religion und Kirche abgeschafft werden können, zeigt aber auch eben so, daß es denn doch nicht angeht. Die Religion lebt in den Völkern, und wo und weil sie lebt, schafft sie sich immer wieder die alten Formen der Kirche, sie sind ihr wesentlich, sie kann nicht ohne dieselben leben. Es wäre daher vergebliches Unternehmen, die Kirche zerstören zu wollen, denn die Religion läßt sich aus dem Geiste nicht ausmerzen, sie ist sein Innerstes, sein ganzes Leben, und so lang sie da ist, erzeugt sie die Formen der Kirche, wie gesagt, immer wieder, wie die in der Erde verborgene Kraft unwiderstehlich zeugt, sobald die Eiskruste der Oberfläche durch die Sonnenwärme geschmolzen ist. Es steht den Staatsgewalten frei, Gesetze zu geben, wie sie wollen, und Jeder, der im Gebiete des Staates leben will, ist schlechthin gebunden sie zu achten; so kann das Einwirkungsrecht der Staatsgewalt auf das Kirchengut verschiedene Formen annehmen; nur Das ist ausgeschlossen, daß Existenz oder Verfassung der Kirche wie immer vernichtet, also der Religion als solcher Gewalt angethan werde. Dieß ist nicht bloß 1500jähriges Recht — solch historisches Recht wäre Wenig —, sondern in der Natur der Sache, im Wesen des Geistes und seines wahrsten Lebens, der Religion, gegründetes, also schlechthin nothwendiges Recht.

Nur in Rußland, und wo man etwa das russische Regiment nachahmt, wird dieses hl. Recht nicht geachtet, sonst

überall. Selbst in Irland, wo doch die Katholiken so gräßlich gedrückt sind, ist der Kirche nicht nur gestattet zu existiren — die Bischöfe und Priester dürfen Almosen sammeln und Oblationen annehmen, damit sie leben können —, sondern auch gestattet, sich nach ihrer eigenen freien Verfassung zu bewegen.

Repet. Mattes.

II.

Recensionen.

1.

Dante und die katholische Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts von A. F. Ozanam, Dr. der Rechte und der Philosophie. Aus dem Französischen. Münster, 1844. Verlag von J. H. Deiters. S. XXII und 379.

Den weniger Kundigen wird es befremden, in diesem Buche dem Dichter Dante die Philosophie seiner Zeit an die Seite gestellt und am Leitfaden der „göttlichen Comödie" die speculativen Bestrebungen der Scholastik besprochen zu sehen. Diese Zusammenstellung ist aber in der That eine ganz natürliche, und man kann ohne Mühe die Blüthen der scholastischen Wissenschaft in der Theologie und Philosophie aus den Werken dieses Dichters herausfinden. Deßhalb verdient das vorliegende Buch auch in diesen Blättern die ihm gebührende Beachtung.

Dante Alighieri muß zu jenen universellen Geistern gezählt werden, welche, nicht zufrieden mit irgend einer Fach-

wissenschaft, dem Studium einer einzelnen Disciplin, ihrer Wißbegierde nur in der Zusammenfassung einer ganzen Classe von Erkenntnissen genügen. So hat er, was man zu seiner Zeit in den Naturwissenschaften, in der Philosophie und Theologie zu erlernen vermochte, sich angeeignet, und von dieser erstaunenswerthen Masse des Wissens in seiner göttlichen Comödie nicht blos Zeugniß abgelegt, sondern sie zum eigentlichen Stoff seiner dichterischen Conception gemacht. Der unmittelbare Ausdruck seiner Ideen, wie der ganze Tenor seines Gedichts, ist zwar theologisch, aber nur so, wie das Theologische das Philosophische und dieses das Naturwissenschaftliche in sich begreift als Moment, und diese beiden in jenem ihre vollendete Wahrheit finden.

„Wenn Dante," sagt der Verfasser (S. 236 f.), „sich durch zahllose Beziehungen mit den Systemen des Orients, mit dem griechischen Sensualismus und Idealismus, und mit dem Empirismus und Rationalismus der jüngsten Zeit verbindet, so gehört er doch vorzüglich den zwei großen Schulen des 13ten Jahrhunderts, der mystischen (Bonaventura) und dogmatischen (Thomas) an, von denen er nicht nur die wesentlichsten Dogmen, sondern auch noch Nebensachen und sogar deren Lieblingsausdrücke angenommen hat. Man hat gesagt, Homer sei der Theologe des heidnischen Alterthums, und andrerseits hat man Dante als den Homer der christlichen Zeiten dargestellt. Dieser Vergleich, der seinem Genie Ehre macht, thut seiner Religion Abbruch. Mit Recht beschuldigt man den blinden Sänger von Smyrna, daß er die Götter zu tief zu den Menschen herabsteigen ließ, wohingegen Keiner es besser verstand, den Menschen zu erheben und ihn zur Gottheit aufsteigen zu lassen, als der Dichter von Florenz. Hie-

durch, durch die Lauterkeit und Immaterialität seines Symbolismus, wie durch die unendliche Ausdehnung seiner Begriffe, ließ er alle alten und neuen Dichter weit hinter sich, und besonders Milton und Klopstock. Will man aber einen jener Vergleiche feststellen, die im Gedächtniß zwei zusammengestellte Namen verbinden, damit einer an den andern erinnere und ihn erkläre, so kann man sagen: daß die Divina Comödia die literarische und philosophische Summe des Mittelalters sei und Dante der heilige Thomas der Poesie.

Gegen den Vergleich des florentinischen Dichters mit Homer spricht noch mehr als das, was der Verfasser ihm entgegenhält; aber man muß bedenken, daß wenn man Dante als den Homer des Christenthums bezeichnet hat, damit nicht blos die fortgeschrittene Zeit, sondern auch die Erhabenheit des Christenthums als der absoluten Religion über den alten Aberglauben der Griechen in die Wagschale des erstern gelegt, und so das Uebergewicht desselben über den griechischen Volksdichter stark genug hervorgehoben ist. Bestimmter und genauer aber als in dieser allgemeinen Vergleichung, ist das Eigenthümliche des Dante in dem zuletzt angeführten Ausdruck zusammengefaßt, den deßhalb auch der Verfasser mit Recht als den „Inbegriff" seiner uns vorliegenden Arbeit bezeichnet.

Ein Gedicht von der Art der göttlichen Comödie hat einen unendlichen und gleichsam unerschöpflichen Inhalt. Nichts kommt insofern inspirirten, heiligen Schriften näher, als eine solche Schöpfung der religiösen Phantasie. Daher zeigte sich auch bald das Bedürfniß einer gelehrten, technischen Auslegung derselben. Das 14te Jahrhundert war von der Fülle der Weisheit in menschlichen und göttlichen Dingen, die in

diesem Gedichte niedergelegt ist, so sehr überzeugt, daß man in Florenz, in Pisa, Piacenza, Venedig und Bologna öffentliche Lehrstühle errichtete, die sich eigens mit der Erklärung desselben zu beschäftigen hatten, und die bedeutendsten Männer, wie Visconti, Erzbischof von Mailand, der Bischof Johannes von Serravalle und andere mit Commentaren über dasselbe sich befaßten (Vorr. S. X f.). Die einstimmige Meinung, sagt der Verfasser (Vorr. S. IX), welche sich zu einem Vers bildete und sprichwörtlich wurde, erklärte ihn zu einem Doctor der göttlichen Wahrheiten, und zu einem Gelehrten, dem von menschlichen Dingen nichts entgangen sei:

Theologus Dantes, nullius dogmatis expers.

Er ist auch in diesem Vers vorzugsweise als Theologe bezeichnet, aber der Sinn ist kein andrer, als der von dem Verfasser angegebene und kurz zuvor von uns näher bestimmte.

Der Verfasser hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Philosophie Dante's, welche gleichsam das Ferment seiner dichterischen Conceptionen, sowie seiner dogmatischen Anschauungen ist, vollständig zu analysiren und die zerstreuten Strahlen wieder in ihrem Brennpunkte zu sammeln. Nächstdem sucht er die Beziehungen nachzuweisen, in welchen sie zu den religiösen Ideen des Orients, zu den griechischen Philosophemen, namentlich des Plato und Aristoteles, und hauptsächlich zu den schon genannten philosophisch-theologischen Schulen des 13ten Jahrhunderts steht. Die göttliche Comödie ist, wie er sagt, gewissermaßen das Ergebniß aller Conceptionen des Mittelalters, jede von diesen aber wiederum das Ergebniß einer langen und mühevollen Forschung, welche sich durch die christliche, arabische, alexandrinische

lateinische und griechische Schule hinzieht und im Heiligthume des Orients ihren Anfang genommen hat. Dieser Genealogie forscht er nach, und wenn es auch zu mühevoll und weitläufig war, sie in allen ihren Verzweigungen genau zu verzeichnen, so sucht er doch die Hauptäste derselben nachzuweisen. Dann wollen wir uns, bemerkt er selbst (Vorr. S. XVIII.), mit ihr (der Dante'schen Philosophie) über die (philos.) Systeme erheben, welche wandelbar sind, und ihr an den Fuß eines unwandelbaren Richterstuhls, den der Religion, folgen, und indem wir alte, aber jüngst erneute Controversen aufnehmen, wollen wir sehen, ob wir den italienischen Dichter unter die unruhige Menge der Hedrodoxen verweisen, oder ihn unter die Zahl der edelsten Männer der ewigen Orthodoxie versetzen müssen. Die logische Ordnung dieser Untersuchung setzt die Lösung mehrerer historischer Probleme voraus, deren gründliche Prüfung weitläufige Abschweife erfordern werden. Sie werden den Gegenstand eines Nachtrags bilden und das Buch wird mit Auszügen aus den Schriften des heiligen Bonaventura, des heiligen Thomas, Albert des Großen und Roger Bacon schließen. Sie werden, in einem beschränkten Rahmen die Hauptpunkte ihrer Lehre fassend, vielleicht die Lehre des Dante durch die seiner Lehrer erklären und dazu beitragen, die katholische Philosophie des 13ten Jahrhunderts kennen zu lernen.

Dieß ist die Idee des Buches. Darnach zerfällt es in 4 Theile. Der erste handelt in 4 Kapiteln von dem religiösen, politischen und intellectuellen Zustand der Christenheit vom 13ten bis zum 14ten Jahrhundert, und von den Ursachen, welche die Entwicklung der Philosophie in dieser

Zeit begünstigten; von der scholastischen Philosophie des 13ten Jahrhunderts; von den besondern Eigenthümlichkeiten der italienischen Philosophie; von Dante's Leben, seinen Studien und Naturanlagen, worauf eine allgemeine Skizze der göttlichen Comödie gegeben und die Stelle bezeichnet wird, welche das philosophische Element darin einnimmt. Der zweite Theil enthält die Darstellung der philosophischen Lehren Dantes aus dem ethischen Gesichtspunkt, von dem aus sie ursprünglich aufgefaßt sind (vgl. S. 59) und handelt von dem Bösen (Hölle), von dem Bösen und Guten in ihrer Annäherung und in ihrem Kampfe (Purgatorium) und von dem Guten (Paradies). Der dritte gibt die Beziehungen Dante's zu frühern und gleichzeitigen Bestrebungen an, und zwar die Analogien mit den Systemen des Orients, die Verwandtschaft mit den Schulen des griechischen Alterthums (Plato und Aristoteles, Idealismus und Sensualismus), die Beziehungen zu den Schulen des Mittelalters (Bonaventura und Thomas, Mystik und Dogmatismus) die Aehnlichkeiten mit der modernen Philosophie (Empirismus und Rationalismus); zuletzt wird die Orthodoxie Dante's untersucht. Der vierte Theil enthält nachträgliche Untersuchungen und Documente zur nähern Erklärung der Geschichte des Dante und der göttlichen Comödie, nämlich: 1) Erläuterungen über das politische Leben Dante's (war er Guelfe oder Gibelline?). 2) Beatrix. Ueber den Einfluß der Frauen in der christlichen Societät. Von der katholischen Symbolik in den Künsten. Die heilige Lucia und die heilige Jungfrau. 3) Dante's erste philosophische Studien. (Wie er auf die moralischen und politischen Fragen gerieth. Seine Hochachtung gegen das Ansehen des Aristo-

teles. Auszüge aus dem Convito). 4) Von dem Poesien- und Legenden-Cyklus, welchem die göttliche Comödie angehört. 5) Vision de Saint Paul. (Zum erstenmal abgedruckt.) — Die Documente beziehen sich auf die Geschichte der Philosophie des 13ten Jahrhunderts, und sind: 1) Bulle Innocenz IV. für die Wiedereinführung der philosophischen Studien. 2) Allgemeine Eintheilung der menschlichen Kenntnisse; Lehre von Gott, dem Menschen, der Societät, der Natur (nach Bonaventura, Thomas, Albertus M. und Roger Baco).

Der Verfasser gibt eine glänzende Darstellung von dem tiefen und reichen Inhalte der göttlichen Comödie, die sich nicht skizziren läßt und von der auch der mäßigste Auszug die Grenzen dieser Anzeige weit übersteigen würde. Ebenso leitet er auf dieselbe durch eine umfassende, geistreich und mit großer Sachkenntniß geschriebene Schilderung der Zeit, der sie angehört, und ihrer Wissenschaft ein. Besonders verdienstlich sind die Beiträge, welche er zur Geschichte der scholastischen Philosophie liefert. Hier ist noch ein weites Feld der Forschung so gut wie ganz unangebaut; ja wir werden noch lange zu thun haben, bis nur einmal die Vorurtheile verscheucht sind, die in den Köpfen so Vieler gegen diese angeblich finstere, aller ächten Wissenschaft baare Zeit rumoren. Es ist seit der Reformation ein starkes Vorurtheil bei uns gegen sie herrschend. Dieses kommt theils von solchen Theologen her, welche einen fanatischen Glauben lehren, oder von solchen, deren Wahlspruch ist: pectus theologum facit, theils von oberflächlichen Köpfen überhaupt, die nur deßhalb jene Zeit für so dunkel halten, weil sie gar keine, oder doch nur die unklarste, verworrenste Kenntniß von ihr

haben. Doch hat es keineswegs ganz an solchen gefehlt, die ihre Bedeutung zu schätzen wußten, und es muß ein günstiges Vorurtheil für sie erwecken, daß diese gerade zu den gelehrtesten Männern und zu den tiefsten Denkern gehören.

Da in unsern Tagen eine nur erst im Zeitalter der Reformation aufgetauchte Barbarei sich wieder Bahn brechen möchte, jene Stürmerei gegen die Philosophie von Seiten einer Gläubigkeit und Christlichkeit, die das Licht der Vernunft zu scheuen hat; so ist es von Wichtigkeit, diesen Zustand der Dinge mit demjenigen zu vergleichen, der in den „finstern" Zeiten des Mittelalters herrschend gewesen ist, und es würde auch von Nutzen seyn, wenn diese Vergleichung jenen Zeloten eine heilsame Scham einflößte. Der Verfasser hat in seiner Schrift ein Document niedergelegt, das zu diesem Zweck für sich allein schon zureichend ist. Er hat eine Uebersetzung der Bulle in dasselbe eingerückt, [1]) in welcher Papst Innocenz IV. gegen das vernachlässigte Studium der Philosophie von Seiten der Theologen sehr kräftig sich ausspricht. Wir wollen nur einige Stellen anführen. „Ein beklagenswerthes Gerücht hat sich verbreitet, und von Mund zu Mund gehend ist es gekommen, unsre Ohren zu betrüben. Man sagt, daß die Schaar, welche sich um das Priesterthum bewirbt, die philosophischen Studien verläßt, sie sogar verwirft, folglich auch die (hergebrachte philosophische) Lehrweise der Theologie, und ganz und gar zu den Schulen übergeht, wo das bürgerliche Recht gelehrt wird... Wir haben dieser ungewohnten Unordnung

1) Aus Duboulay hist. de l'Univers. de Paris à l'année 1254.

steuern, wir haben die Geister zu der Lehrweise der Theologie, welche die Wissenschaft des Heiles ist, zurückführen wollen, oder wenigstens zu den philosophischen Studien, worin man zwar die süße Erregung zur Frömmigkeit nicht antrifft, wo man aber das erste Leuchten der ewigen Wahrheit entdeckt, wo die Seele sich von der elenden Befangenheit der bösen Lust befreit, welche die Wurzel aller Uebel und gleichsam der Götzendienst ist." Man wird zwar sagen: die Philosophie, in der das erste Leuchten der ewigen Wahrheit dem Auge des Forschers sich darstellt, wollen wir nicht verwerfen, sondern nur die, welche das helle Licht der Offenbarung als ein Irrlicht ausschreit. Aber wie die Zeiten und die Männer schon da waren, die euch so befreundet sind, von welchen alle Philosophie geächtet ward, so ist von einer Bekämpfung was immer für einer Philosophie, durch andere Waffen als die der Philosophie selbst, bis zu jener Barbarei nur ein Schritt. Und diesen Schritt habt ihr schon halb gethan, im Innern vielleicht schon ganz. Denn ihr seid der Meinung, daß Philosophie und Christenthum diametral einander entgegengesetzt seien, daß sie auf wesentlich verschiedenen Principien beruhen und ganz divergirende Wege gehen, und der Zweifel, ob sich je einmal wieder die Philosophie der Grundanschauung des Christenthums nähere, grenzt bei euch, das sieht man wohl, an Verzweiflung.

Es ist schon bemerkt, daß die Orthodoxie Dante's in Zweifel gezogen worden und einer Controverse unterworfen ist. Hören wir hierüber den Verfasser! — Der Protestantismus, sagt er (S. 227), fühlte gleich bei seinem Entstehen das Bedürfniß, sich einen Stammbaum zu schaffen,

der ihn auf die apostolischen Zeiten zurückführen und die vom Erlöser seiner Kirche verheißene Unfehlbarkeit in ihm beweisen sollte. Er durchwühlte die Steine aller Ruinen und aller Gräber, er bildete sich ein Geschlecht von Häresien aller Zeiten und suchte die freiesten und kühnsten Geister des Mittelalters auf, um sich unter ihre Vaterschaft zu stellen. Gewiß war er in der Wahl seiner Beweise nicht sehr bedenklich; ein paar bittere Worte aus der Feder eines berühmten Mannes über die Mißbräuche seiner Zeit genügten schon, ihn sogleich auf das Verzeichniß der angeblichen Zeugen der Wahrheit zu setzen. Dante konnte dieser nachträglichen Ehre nicht entgehen. Seine satirische Begeisterung hatte sich mehr als einmal gegen die Sitten des Clerus und gegen die Politik der Päpste ausgelassen. Mehre Stellen seines Gedichtes künstlich verdreht, schienen, sagte man, spöttische Anspielungen auf die heiligsten Geheimnisse der alten Liturgie zu enthalten. Vorzüglich citirte man den letzten Gesang des Purgatoriums, wo ein Gesandter des Himmels verheißen wird, die Buhlerin zu züchtigen, die auf dem Thiere mit sieben Hörnern sitzt, und der mit der Zahl, welche das lateinische Wort DVX bildet, bezeichnet wird, und vielleicht einen Hauptmann der Lombardei oder Toskanas bedeutet. Dieser Gesandte, sagt man, ist kein andrer als Luther; denn diese Buchstaben geben die Zahl 515, so daß, wenn man 1000 Jahre von einer Seite und 2 von der andern hinzufügt, man die Jahrzahl 1517 erhält, welche die Hegira der Reformation ist. Dieser Art waren die Hauptbeweise jener, welche sich seit dem sechzehnten Jahrhundert abmüheten, die neue Lehre unter dem Schutze eines hochgefeierten Mannes in Italien zu verbreiten. Italiens

Vaterlandsliebe antwortete ehrenhaft durch den Cardinal Bellarmin, und dieser berühmte Controversist, der die Last aller Religionsstreitigkeiten trug, der das Papstthum zum Clienten und Könige, wie Jacob I., zu Gegnern hatte, verschmähte es nicht, seine Feder der Vertheidigung des National-Dichters zu widmen" (in der Responsio ad librum quemdam anonymum, angehängt den Büchern de Summo Pontifice). Den positiven Beweis für die Orthodoxie Dante's, den der Verfasser S. 231 ff. führt, müssen die Leser bei ihm selbst nachsehen.

Im Uebrigen ist zu wünschen, daß das gelehrte, mit Sachkenntniß, Geist und Wärme geschriebene Werk, das, wie der Uebersetzer bemerkt (Vorr. S. V), in Frankreich die größte Anerkennung gefunden und in Italien durch drei verschiedene Uebersetzungen verbreitet ist, auch in Deutschland die verdiente Beachtung erlangen möchte.

Kuhn.

2.

Johannes Scotus Erigena und seine Irrthümer. Von Dr. Nic. Möller, Professor der Philosophie an der katholischen Universität Löwen in Belgien. Mainz, bei Kirchheim, Schott und Thielmann. 1844. S. VIII u. 136.

Vorliegendes Schriftchen ist eine ganz zeitgemäße und verdienstliche Arbeit.

Vor nicht gar zu langer Zeit, bemerkt der Hr. Verfasser

im Eingange desselben, hat man angefangen [1]), den Scotus Erigena als einen der größten und tiefsinnigsten Philosophen des Mittelalters, als den wahren Vater und Begründer der ganzen scholastischen Philosophie, als ein hellleuchtendes Gestirn in der Nacht des 9ten Jahrhunderts anzupreisen. Dieß sei geschehen selbst von katholischen Gelehrten, und sogar von Männern, die wegen Geist und katholischer Gesinnung allgemeine Achtung verdienten. Er bezieht sich hiebei zunächst auf den neuen Herausgeber der Hauptschrift des Erigena: de divisione naturae, den Hrn. Schlüter in Münster, nach welchem Erigena, wenn man den ganzen Inhalt seines Werkes in's Auge fasse, stets innerhalb der Gränzscheide der Wahrheit geblieben, und der Tadel, der auf ihn geworfen worden, der Unfähigkeit der Meisten, den tiefen Sinn seiner Lehre zu erfassen, zuzuschreiben wäre. Hr. Möller mißbilligt

---

1) Man kann diesen Anfang genauer bestimmen. Hjort (J. Scotus Erigena, oder von dem Ursprung einer christl. Philosophie 2c. Kopenhagen 1823) war der erste, der den Erigena für den eigentlichen Begründer der christlichen Philosophie erklärte und in dem, was man bis dahin als pantheistische Philosophie bezeichnet hat, nichts als eine philosophische Erklärung des christlichen Glaubens erblickte. Hierauf sprach Kreuzhage (Mittheilungen über den Einfluß der Philosophie auf die Entwicklung des innern Lebens. Münster 1831) in ganz ungemessenen Ausdrücken zum Lobe dieses Philosophen; und machte besonders bemerklich, daß das Bedeutendste, was auf dem Gebiete der Speculation und der christlichen Philosophie insbesondere in neuerer Zeit geleistet worden, den Hauptgedanken nach bei Erigena zu finden sei. Diese Verwandtschaft hat die katholischen Gelehrten um so mehr erfreut, je weniger sie auf den eigentlichen Werth der neuern Speculation achteten und je mehr sie nur darauf bedacht waren, auch der katholischen Seite ihren Antheil daran zu vindiciren.

diese Sprache, da ja hinlänglich bekannt sei, daß eben dieses Werk des Erigena zuerst in Frankreich auf dem Concil zu Sens und hernach in Rom unter Honorius III. wegen der darin enthaltenen Irrthümer verworfen worden, und glaubt, diejenigen eben seien es, die den Erigena nicht verstanden hätten, die sein Werk unbedingt gelobt haben.

Sodann weist er auf Staudenmaiers Schrift über Erigena (Erster Theil. 1834) und auf die Begeisterung hin, mit der darin von Erigena gesprochen wird, führt jedoch auch an, daß dieser Gelehrte in seiner zehn Jahre spätern Schrift das Lob dieses Mannes bereits mit vielen Restrictionen verkündigt, die Irrthümer desselben namentlich aufgezählt und als solche bezeichnet habe: einige Parthien in der Lehre von der Natur des Bösen, von der Prädestination, vom Urmenschen als Androgyn und vom Abendmahle. Auf der anderen Seite erwähnt er auch, daß selbst nach diesem spätern Urtheil Staudenmaiers Erigena den Pantheismus nicht gelehrt, sondern nur in den Ausdrücken fehlgegriffen habe. Diese lauteten zwar häufig pantheistisch, aber sie seien nicht so gemeint, sondern metaphorisch zu verstehen.

Außer diesen berücksichtigt der Hr. Verfasser noch den neuesten Monographen des Erigina, den Franzosen Taillandier (Scot. Erigena. Strasb. et Paris 1843), einen Philosophen aus der Schule Cousin's, der gleichfalls den Erigena nicht genug zu loben weiß, was nicht auffallen kann, wenn man die Unklarheit der Philosophie dieser Schule und ihr Hin- und Hertappen zwischen theistischen und pantheistischen Prinzipien kennt.

Referent gehört zu denen, welche über den pantheistischen Charakter der Philosophie des Erigena keinen Zweifel hegen,

und die sich durch einzelne Ausdrücke und Wendungen eben so wenig, als durch das überall sichtbare Bestreben des Erigena, von der pantheistischen Weltansicht aus der christlich theistischen sich zu bemächtigen, verleiten lassen, jene als die eigentliche Grundlage und Seele seiner Philosophie anzuerkennen. Nicht der Pantheismus, sondern der Theismus ist das Metaphorische, nur uneigentlich Gemeinte in dem Werk de divisione naturae: dieß ist unsre Ansicht von ihm. Wir unterschreiben vollständig, was der neueste Geschichtschreiber der Philosophie H. Ritter über ihn sagt [1]): „Wir sind nicht gemeint, den Johannes Scotus davon freizusprechen, daß sich Lehrweisen bei ihm finden, welche den Pantheismus begünstigen; wir finden sogar, daß er eine vorherrschende Neigung in sich nährt diese Richtung einzuschlagen; aber die entgegengesetzte Richtung der Lehre findet sich bei ihm auch, und einem unpartheiischen Urtheil drängt sich oft die Bemerkung auf, daß eine Lehrweise, welche man auf den ersten Blick für pantheistisch halten möchte, doch noch einen andern Sinn bei ihm zuläßt;" aber wir können nicht zugeben, daß Erigena unentschieden zwischen diesen beiden Richtungen hin- und hergehe, wir finden ihn nicht bloß vorherrschend für die pantheistische Richtung eingenommen, sondern halten diese für den Ausgangspunkt und das Ziel seines philosophischen Denkens. Zu dem Theistischen, dem Christlichen in der hergebrachten Auffassung verhält er sich nur wie die aus Aegypten ausgezogenen Juden zu den Fleischtöpfen desselben. Wir stimmen deßhalb dem Hrn. Verfasser vollkommen bei, wenn er in

---

1) Geschichte der christl. Philosophie. 3. Thl. S. 242.

Erigena nur den Pantheisten sieht. Auch er bestreitet übrigens nicht, daß Erigena „hin und wieder seinen Worten solche Wendungen gegeben, die eine katholische (theistische) Auslegung derselben nicht ganz unmöglich machen," aber dieser schwache Faden, mittelst dessen er mit dem katholischen Glauben (christlichen Theismus) zusammenzuhängen scheine, sei nicht hinreichend, ihn von dem Vorwurfe des Pantheismus freizusprechen (S. 54). Nur scheint er uns diese andre Seite zu wenig beachtet und zu gering angeschlagen zu haben, obwohl dieß, um jene Behauptung zu sichern, gar nicht nothwendig war.

Der Inhalt des Schriftchens ist nun folgender. Nachdem im ersten Paragraphen die Ansicht der Neuern über die Verdienste des Erigena angeführt und im zweiten der Ursprung seines Systems untersucht worden, geht der Hr. Verfasser §. 3—5 auf die Gottschalkschen Streitigkeiten über die Gnadenwahl, den Antheil Erigena's an denselben und den Werth seiner Lehre hierüber ein. Dieser Abschnitt (S. 18—35) ist am wenigsten gelungen. Bei aller Kürze, der sich der Hr. Verf. hier mit Recht bedient, hätte doch vor allem bemerkt werden sollen, daß man orthodoxerseits über die Lehre des Gottschalk ganz verschiedener Ansicht war, daß wenn ihn Rabanus Maurus und Hinkmar des Prädestinatianismus beschuldigten, Prudentius, Remigius und Florus Magister im Wesentlichen nur die augustinische Lehre bei ihm finden konnten; daß Erigena von jener Seite zur Bekämpfung des Gottschalk aufgefordert, auch die Ansicht dieser, wornach es nur Eine Prädestination, die zum Guten und zur Seligkeit gibt, verfechten wollte und verfochten hat. Diese historischen Verhältnisse scheinen ihm ganz unbekannt geblieben, und

daher die mancherlei unrichtigen oder nur halb wahren und schiefen Behauptungen entstanden zu sein, die wir in diesem kurzen Abschnitt finden. Wir wollen nur Einiges berühren. Der Hr. Verf. meint, wenn Gottschalk außer der Prädestination zum Guten und zur Seligkeit noch eine andre und zwar zum Tod als Strafe der (bloß vorhergesehenen) Sünde angenommen, und nicht zugleich eine Prädestination zur Sünde selbst gelehrt hätte; so hätte er ja nur eine wahrhaft katholische, schon von Augustin aufgestellte Behauptung vorgetragen. Daraus nun, daß seine Lehre eine so tiefe Aufregung in der Kirche verursacht habe, schließt er, Gottschalk müsse die prädestinatianische Ansicht zu der seinigen gemacht haben. Allein die große Aufregung kam hauptsächlich davon her, daß von Prudentius, Remigius u. a. dem Rabanus, Hinkmar u. a. vorgeworfen wurde, sie hätten eine *kirchliche*, die streng augustinische Lehre in Gottschalk verurtheilt. Gottschalk war nur die zufällige Persönlichkeit, die den Kampf zweier Lehrweisen über die Gnadenwahl in der damaligen Zeit entzündete und nährte, eine Persönlichkeit, um die es sich zuletzt gar nicht mehr eigentlich handelte, sondern um Augustin und seine Lehre. Es ist nicht weniger ungenau und unrichtig, wenn der Hr. Verf. weiterhin sagt: Erigina habe weder von der einen, noch von der andern Prädestination etwas wissen wollen, — also weder von einer einfachen (wie Hinkmar), noch von einer doppelten (wie Gottschalk, Remigius) — weil (nach ihm) Alles außer der (Einen) Substanz Nichts, Sünde, Tod, Strafe ein Non-ens sei (S. 27.) Dieß ist allerdings ein Argument, womit er gegen die andere Prädestination auftritt, gleich dem, das er gegen die gemina praedestinatio geltend macht,

daß nämlich alles, was von Gott prädicirt werde, Eins sei: aber der nächste und eigentliche Zweck aller dieser Demonstrationen war doch der, die Ansicht und Lehrweise des Hinkmar gegen Gottschalk zu rechtfertigen. Auf der andern Seite ist es unverkennbar, daß aus den Prämissen des Erigena, aus der geforderten absoluten Erkenntniß Gottes, die er schon hier ganz entschieden darlegt, eine Ansicht über die Streitfrage sich ergeben mußte, die weit über die von beiden Seiten aufgestellten hinausging und beide als untergeordnet, als bloße Vorstellungsweisen, wie man jetzt sagt, unter sich erblickte. Aber diese Consequenzen zu ziehen, war seine Absicht nicht, und konnte es nicht sein, wenn er den Absichten des Hinkmar und Pardulus, in deren Auftrag er gegen Gottschalk schrieb, irgend wie entgegenkommen wollte. Freilich ist es nur zu wahr, was Guizot (den der Verf. S. 19 anführt) hierüber bemerkt: der mächtige Hinkmar wußte damals nicht, weß Geistes Kind der Mann war, den er zum Gehülfen berufen hatte; denn Erigena, ein Philosoph und freier Denker, verwickelte die Streitfrage noch mehr, anstatt sie beizulegen. Aber das kam nicht daher, daß Erigena ein Philosoph und freier Denker war, sondern daher, daß er ein „absoluter Geist," ein Pantheist war: dieß wußte Hinkmar nicht, jenes wohl. Der Hr. Verf. bemerkt: die Behauptung Erigena's, Vorherwissen und Vorherbestimmen seien in Gott Eins, führe ihn geradewegs zu den Behauptungen des Gottschalk, die er doch widerlegen wolle (S. 22). Sehr ungenau! Die Aufhebung jenes Unterschieds geschieht von Erigena im Geiste der (pantheistischen) absoluten Gotteserkenntniß, welcher Gottschalk so ferne stand, als z. B. Remigius oder Prudentius oder Florus;

und wenn es auch ausgemacht wäre, wie es dem Hrn. Verf. dafür gilt, obgleich es nicht der Fall ist, daß Gottschalk prädestinatianisch gelehrt habe, wie vier Jahrhunderte früher Lucidus und sieben später Calvin; so könnte man doch nur von ihm sagen, daß wenn er sich selbst verstanden und seinen Prädestinatianismus auf eine klare Anschauung zurückzuführen vermocht hätte, er die pantheistische für die seinige würde erklärt haben. Erigena aber hob jenen Unterschied auf zunächst in keiner andern Absicht, als um die doppelte Prädestination, die darauf, wenigstens bei Augustin, gebaut war, zu untergraben. Man unterschied sie nämlich so, daß die erste, die zum Guten, als bloße, unbedingte Prädestination gefaßt, die andre aber als durch das Vorherwissen der Sünde bedingt bestimmt wurde. Er neigte mit jener Negation, die er im Interesse der Hinkmarschen Lehrweise aufstellte, vielmehr zum Semipelagianismus als zum Prädestinatianismus, wie ihm denn auch dieses gleich dazumal vorgeworfen wurde; denn er hob so auch die erste Prädestination als eine unbedingte auf. Dahin weist Prudentius gleich im Eingange seiner Widerlegung (welchen der Hr. Verf. S. 31 selbst anführt), wenn er sagt, Erigena lehne sich in seinem verkehrten Buche gegen die freie (unbedingte) Gnade Gottes auf; daraus ist unter anderm auch die Schärfe dieser und der Entgegnung des Florus Magister zu erklären, daraus nämlich, daß er sich auf die Seite des Hinkmar schlug, der weder eine Prädestination zum Tode, noch eine freie, unbedingte Prädestination zum ewigen Leben zuließ, nicht aber, wenigstens nicht vorherrschend aus seinem Pantheismus, den seine Zeitgenossen gar nicht zu fassen vermochten.

Die Häresie des Erigena in der Abendmahlslehre behandelt

der Hr. Verf. §. 6 ganz kurz; und mit Recht, denn sein Hauptzweck ist die Hervorhebung des Pantheismus, wie er besonders in der Schrift de divisione naturae hervortritt. Zu dieser geht er, nachdem im §. 7 der Rationalismus des Erigena behandelt ist, fort, und bespricht die Lehre des Erigena von der wesentlichen Einheit aller Dinge (§. 8), die Emanationslehre (§. 9), die letzten Gründe seines Systems (§. 10. 11), die vier Formen der einen und einfachen Natur (§. 12), die Rückkehr aller Dinge in Gott (§. 13); endlich gibt er die Früchte an, welche diese Lehre hervorgebracht (§. 14), nämlich die Ansichten des Amalrich von Chartres und des David von Dinanto, und bestreitet die gewöhnliche Behauptung, als sei er der Vater der Scholastik. Ganz mit Recht. Die Entwicklung dieser Gegenstände am Leitfaden der Schrift de divisione naturae ist ziemlich vollständig und zusammenhängend, wogegen die Beurtheilung weniger treffend, weil zu vereinzelt, atomistisch gehalten ist. Dessen ungeachtet dürfte der Zweck erreicht und für alle, welche dem Hrn. Verf. uneingenommen folgen, die Ansicht festgestellt sein, daß Erigena ein ganz andrer als derjenige ist, für welche ihn eine unklare Philosophie und eine unphilosophische Begeisterung in der neuern Zeit ausgegeben hat. Wir wünschen darum diesem Schriftchen die weiteste Verbreitung.

Kuhn.

3.

Origines de l'église Romaine, par les membres de la communauté de Solesmes. Tome I. Paris, Debécourt, MDCCCXXVI. 550 pp. Quart.

In einer Zeit, welche in so hohem Grade geneigt ist, ehrwürdige schriftliche Denkmäler des christlichen Alterthums für falsch und unglaubwürdig zu erklären und damit um Ehre und Ansehen zu bringen; in einer solchen Zeit gehört ein gewisser Muth dazu, einer von der Kritik längst allgemein aufgegebenen Urkunde des Alterthums dennoch das Wort sprechen und für ihre Aechtheit auftreten zu wollen. Je seltener aber natürlich solche Fälle sind, desto mehr verdienen sie unsere Beachtung, und sie zu ignoriren wäre eine Versündigung an der Entwicklung der Wissenschaft. Schon seit längerer Zeit war es darum mein Plan, über einen derartigen, sehr beachtenswerthen, in Frankreich gemachten Versuch dem deutschen theologischen Publikum Bericht zu erstatten, und es wird dieß um so mehr gerechtfertigt erscheinen, als meines Wissens in neuerer Zeit Niemand unter unseren Landsleuten sich mit diesem Gegenstande ausführlicher beschäftiget hat.

Die neuen Benediktiner zu Solesmes bei Cambrai in Frankreich, welche den edlen Plan gefaßt haben, in die Fußtapfen der Mauriner zu treten, veröffentlichten nämlich vor mehreren Jahren als ihre erste größere Arbeit den vorliegenden Quartband, welcher die kritischen Prolegomena zu einer neuen, auf allen Quellenreichthum gestützten Geschichte der ältesten Päpste, und damit großentheils der ältesten christlichen Kirche, enthält. Ohne nun unbedingt

den Resultaten dieses Werkes beipflichten zu wollen, halten wir es für zweckmäßig, den Hauptinhalt der hier mit vielem Scharfsinn und großer Gelehrsamkeit, aber auch mit vieler Redseligkeit niedergelegten Untersuchungen in kurzer Form unseren Lesern vorzulegen.

Die ältesten schriftlichen Dokumente der römischen Kirche, ihre Chroniken und Alles, was ihr Archiv vor Constantin d. Gr. an Manuscripten besaß, ist durch die Unbill der Zeiten verloren gegangen. Dagegen veröffentlichte der Jesuite Aegidius Bucher zu Antwerpen im Jahre 1634 eine nach Constantin verfaßte alte Chronik der römischen Kirche, welche die Päpste bis auf Liberius aufzählt, aber den Tod dieses Bischofs († 366) nicht mehr erwähnt. Es ist dieß der sogenannte Catalogus Liberii, den schon hundert Jahre vorher der gelehrte Cuspinian (Spießhammer) [1]) in seinem Commentar über die Chronik des Cassiodor benützt und theilweise aufgenommen hatte.

Einige Dezennien nach Bucher gaben Henschen und Schelstrate den Catalogus Liberii zum 2ten und 3ten Male, jener nach einem Codex der Bollandisten, letzterer nach einer Wiener Handschrift, heraus. Die Abweichungen sind nicht von großer Bedeutung, wie man leichtlich sehen kann, wenn man die drei, von unseren französischen Benediktinern nebeneinander gestellten Texte mit einander vergleicht.

Es fragt sich nun vor Allem, wie alt dieser Catalogus, oder diese älteste, auf uns gekommene römische Chronik sei?

---

1) Er war Raths-Präsident und Geschichtschreiber zu Wien unter K. Maximilian I.

Daraus, daß die Stuhlbesteigung, nicht aber, wie bei den andern Päpsten, der Tod des Liberius in diesem Cataloge angegeben ist, darf man unbedenklich mit Tillemont schließen, derselbe sei schon vor dem Tode des Liberius, also vor dem Jahre 366, abgefaßt worden. Zwar hat Dodwel behauptet, unser Catalogus sei nur ein Auszug aus dem im sechsten Jahrhundert entstandenen Cataloge Felix IV.; allein eine Vergleichung beider widerlegt diese Vermuthung. So weit nämlich der Catalog Liber's geht, so weit hat auch der des Felix die genauen Angaben der römischen Consules. Aber diese hören im Cataloge des Felix sogleich auf, wo er über Liberius hinauskommt. Es ist somit klar, daß der Verfasser des zweiten Catalogs den des Liberius vor sich liegen hatte, und dessen Inhalt in den seinigen hinüberschrieb, daß also der des Liberius der ältere ist.

Schwieriger ist die Frage nach dem Verfasser dieses Catalogs, worüber Henschen, Papebroch und Schelstrate gelehrte Untersuchungen geführt haben, ohne ein festes Resultat gewinnen zu können. Die Verschiedenheit in Form und Styl in den verschiedenen Theilen des Catalogs weist darauf hin, daß hier Bemerkungen und Aufzeichnungen Mehrerer in ein Ganzes gesammelt worden sind, ohne daß der Redakteur des Ganzen sich Aenderungen erlaubt hätte. Für diesen Redakteur halten Tillemont und Pagi den Nachfolger des Liberius, den Papst Damasus, und die Benediktiner von Solesmes pflichten dieser Ansicht bei, indem man schon im siebenten und achten Jahrhundert jenen Papst für den Verfasser einer Chronik der Päpste ausgegeben habe. Der gelehrte Patrolog Remi Ceilier wendet zwar gegen diese

Annahme ein, daß Hieronymus in seinem Werke über die christlichen Schriftsteller, wo er auch von Damasus spricht, doch mit keiner Silbe davon eine Erwähnung macht, daß dieser sein Freund auch einen Papalcatalog verfaßt habe. Allein Hieronymus konnte, so meinen unsere Benediktiner, dieß einfache Verzeichniß leichtlich nicht für ein Buch oder schriftstellerisches Werk im eigentlichen Sinne erachten, oder auch es ist ihm diese Arbeit des Damasus nicht bekannt geworden; denn als Hieronymus sein Werk über die Kirchenschriftsteller verfaßte, lebte er seit geraumer Zeit in Palästina.

Diese letztere Bemerkung der Benediktiner beweist aber offenbar nichts, denn wenn Damasus den Papalcatalog redigirte, so muß er dieß noch bei Lebzeiten seines Vorgängers, als er selbst noch Diakon war, vor dem Jahre 352 gethan haben, wie der Mangel einer Nachricht von dem Tode des Liberius beweist. Hat aber Damasus den Catalog so frühe schon redigirt, so kann er dem heiligen Hieronymus nicht unbekannt geblieben sein, denn Hieronymus lebte ja von 382 — 385 selber zu Rom in enger Verbindung mit Damasus.

Fragen wir weiter nach der Glaubwürdigkeit des Catalogus Liberii, so erscheint es vor Allem als durchaus möglich und wahrscheinlich, daß die römischen Christen noch im vierten Jahrhunderte die Reihenfolge ihrer alten Bischöfe kannten. In den Archiven der römischen Kirche selbst werden Aufzeichnungen hierüber niedergelegt gewesen sein, aber sogar wenn auch solche gefehlt hätten, so gab es doch wohl in einzelnen Familien kurze, chronikartige Notizen, die in den Verfolgungen ebenso gut gerettet werden konnten, als die

Schriften mancher Kirchenväter und manche Martyrakten. Die Achtung aber, welche die alten Christen zu Rom gegen ihre Bischöfe hegten, läßt gar nicht daran zweifeln, daß einzelne Familien solche Aufzeichnungen besaßen, welche sofort von dem Verfasser des Catalogus Liberii benützt werden konnten. Man wundere sich dabei nicht, daß insbesondere der Todestag jedes Papstes so genau in diesem Verzeichnisse angegeben ist. Die meisten der alten Päpste nämlich waren Martyrer; es ist aber bekannt, daß die Todestage der Martyrer, ihre Natalitia, von den Nachkommen jahrjährlich feierlich begangen worden sind, wodurch also die Erinnerung an den Todestag eines Papstes von selbst ganz genau in der Kirche aufbewahrt wurde. Die Todestage hatten in der Liturgie ihre chronologische Fixirung erhalten.

Es war natürlich, daß sowohl in den Urkunden des Kirchenarchivs, als in den Familienchroniken die Jahreszahlen durch die (sonst überall üblichen) anni consulum bestimmt und angegeben worden, gerade wie wir es im Catalogus Liberii finden. Eine heilige Zeitrechnung neben der profanen gab es ja nicht, und wie die profane in den Martyrerakten angewendet wurde, so gewiß auch in den Chroniken jener Zeit, und darum auch in den Papalcatalogen.

Dodwel und Pearson haben die genauen chronologischen Angaben des Catalogus Liberii dadurch verdächtig zu machen gesucht, daß sie auf die Papalcataloge bei Irenäus, Epiphanius, Eusebius, Optatus, Augustin ꝛc. hinwiesen, welche keine so bis in's Kleine gehenden Daten enthielten. Hätte man, meinen sie, Wahltag und Todestag der Päpste so genau gewußt, so würden auch jene Kirchenschriftsteller eben so specielle und accurate Angaben beigebracht haben.

Allein wenn sich diese Väter den Häretikern gegenüber auf die successio episcoporum beriefen, so war es doch wahrhaftig nicht nöthig, die Wahl- und Todestage der einzelnen Bischöfe eben so minutiös zu verzeichnen, wie dieß in einer Chronik gebräuchlich ist. Zudem kommt, daß Epiphanius und die andern griechischen Kirchenschriftsteller über die lateinische Kirche nicht so in's Kleine hinein orientirt waren, wie dieß ja bei Eusebius gar keinem Zweifel unterliegt.

Wir haben noch einen alten römischen Kalender aus dem 4ten Jahrhundert (abgedruckt in unseren Origines p. 135 sqq.), worin die jährlichen Gedächtnißtage des Todes mehrerer Päpste verzeichnet sind. Auf diesen Kalender gestützt behauptet Pearson, es habe der Verfasser unseres Papalcatalogs nur von 12 in diesem Kalender angeführten Päpsten den Todestag wissen können, bei allen andern aber habe er seine Angabe fingirt. Doch der gelehrte Anglikaner irrt für's Erste darin, daß im Kalender nicht blos von 12, sondern von 16 Päpsten der Gedächtnißtag angegeben ist (von vieren nämlich in der zweiten Rubrik: depositio martyrum), und überdieß müßte er, um seine Behauptung zu vertheidigen, beweisen können, daß der Verfasser unseres Catalogs außer dem fraglichen Kalender durchaus keine andere schriftliche Aufzeichnung vor sich gehabt haben könne; was Niemand beweisen kann, und was auch keineswegs wahrscheinlich ist.

Pearson bemerkt weiter, erst Papst Fabian um die Mitte des dritten Jahrhunderts habe Notarien für die römische Kirche bestellt, also sei auch erst von da an die successio episcoporum aufgeschrieben worden. Allein dieser Einwurf ist offenbar ohne alle Kraft, denn um so einfache Dinge, wie sie der Catalogus Liberii enthält, zu notiren, braucht

man wahrlich kein Notar zu sein, das kann ja Jedermann.

Endlich ist nicht zu übersehen, daß gerade die Verschiedenheit der Form und des Styls im Catalogus Liberii auch für dessen Aechtheit spricht. Ein Betrüger hätte Alles aus einem Gusse gemacht, es wäre Alles aus einer Feder, nämlich der seinigen allein, geflossen. Damasus dagegen hat nur zusammengestellt, was Andere successiv verzeichnet hatten, und daher die Verschiedenheiten im Cataloge selbst.

Damit ist aber nicht gesagt, daß alle Angaben im fraglichen Catalog vollkommen richtig und evident seien. Nein, schon durch Schreiber und Abschreiber können Irrthümer eingeschlichen sein, andere rühren von der mangelhaften Sachkenntniß der ursprünglichen Aufzeichner und der Lückenhaftigkeit ihrer Notizen her, manches ist vielleicht nur eine Conjektur des Redakteurs, der da und dort eine Lücke auszufüllen hatte. Zudem hat schon Henschen die Quellen mancher falschen Angaben des Catalogs darin entdeckt, daß mehrere Päpste vor ihrer eigenen Stuhlbesteigung Gehülfen ihrer Vorgänger waren, und der Catalog nun auch die Jahre ihrer Coadjutorie, um so zu sagen, zu den Jahren ihres Pontifikats irrthümlich hinzurechnet.

Der zweite berühmte Papalcatalog ist derjenige, welcher von Felix IV. den Namen hat, weil er bis zum Tode dieses Papstes († 530) geht. Zum erstenmal hat ihn Henschen sammt dem Catalogus Liberii im ersten Aprilbande der Acta Sanctorum nach einem der Königin Christine von Schweden gehörigen Codex abdrucken lassen 1675. Eine verbesserte Ausgabe besorgte Schelstrate, und diese ist auch in den vorliegenden Origines etc. p. 212 sqq. abgedruckt.

Daß dieser Catalog ohne Zweifel gerade um die Zeit des Papstes Felix IV. verfaßt sei, geht aus Folgendem hervor. So weit der Catalog des Liberius reicht, hat auch der des Felix die Consules angegeben. Von da an fehlt aber diese Angabe bei den folgenden Päpsten während 160 Jahren, und erst bei den zwei letzten Päpsten, Johann I. und Felix IV. sind die Consules wieder notirt. Natürlich, unter diesen beiden Päpsten lebte der Verfasser selbst, und darum war ihm hier die Consularreihenfolge bekannt.

Für den Verfasser unseres Catalogs halten die gelehrten Benediktiner einen römischen Archivar oder Kirchenbeamten. Daß die zwei noch vorhandenen Codices des Catalogs in Frankreich gefunden wurden, spricht nicht hiegegen, denn sie sind aus einer Quelle geflossen, und diese kann ja eine römische gewesen sein. Für Rom als Abfassungsort spricht aber die genaue Detailkenntniß römischer Lokalitäten ꝛc. Einzelne Aeußerungen deuten überdieß an, daß der Verfasser Zugang zu den Archiven der römischen Kirche hatte, z. B. wenn er sagt: „das Original ist noch in den Archiven der Kirche aufbewahrt.“ Daß aber nur mehr zwei Handschriften des Catalogs vorhanden sind, erklärt sich daraus, daß nach Erscheinung des Liber Pontificalis, Niemand mehr auf den Catalog des Felix, am wenigsten in Italien, Gewicht legte. —

Wie die oben angeführte Auslassung der Consuln, so spricht noch ein anderer Umstand dafür, daß der Verfasser des Catalogs nur solches geben wollte, was ihm sicher schien. Wo er nämlich Nachrichten hatte, wie viele Priester ein Papst geweiht habe, wie der Vater des Papstes geheißen habe, woher er gewesen u. dgl., da nahm er sie auf; hatte

er aber keine Nachrichten, so übergieng er diese Punkte. Er wollte also nicht lügen, und keine bloßen Conjekturen geben. —

Daß aber in Rom Priester oder auch Laien Aufzeichnungen gemacht und die merkwürdigern Ereignisse notirt haben werden, ist um so weniger zu zweifeln, da ja z. B. auch die Kirche von Smyrna die Martyrgeschichte des heiligen Polykarp, und zwar ziemlich ausführlich notirte, dem Bischof Hippolyt von Portus aber eine jetzt noch vorhandene Bildsäule mit wichtigen Inschriften gesetzt wurde. Während es aber in allen christlichen Gegenden so viele Schriftsteller und so viele Aufzeichnungen gab, sollte es dann in dem großen Rom nicht einen einzigen christlichen Chronisten gegeben haben? Das ist nicht glaublich.

Daß aber diese römischen Aufzeichnungen, auf welchen die Cataloge des Liberius und Felix ruhen, jetzt nicht mehr vorhanden sind, bildet keine Einrede gegen ihre ehemalige Existenz, denn es sind ja auch sonst sehr viele Dokumente des christlichen Alterthums verloren gegangen.

Weiterhin ist nicht zu zweifeln, daß die römische Kirche selbst in alter Zeit schon ein eigenes Archiv gehabt habe.

Im vierten Jahrhundert spricht Papst Damasus ja schon ausdrücklich von diesem Archive, wenn er sagt: quorum (episcoporum) subscriptio in authenticum hodie in archivis Romanae ecclesiae tenetur (Coustant, Epist. Rom. Pont. T. I. p. 500). Ebenso spricht Hieronymus von einem chartarius, d. i. Archivar oder Notar der römischen Kirche (adv. Rufin. Lib. III.). Ja, um dieselbe Zeit beriefen sich die Päpste selbst wiederholt auf Akten, die sich in ihrem Archive befänden (s. Origines etc. p. 312); und in diesem Archive

war gewiß auch dasjenige aufbewahrt, was aus der vorconstantinischen Zeit der Zerstörung entgangen war.

War aber ein Archiv der römischen Kirche vorhanden; so mußte es nothwendig auch einen Archivar oder Bibliothekar geben, und er gehörte wohl zu den Notarien der Kirche, deren sich die Päpste wiederholt als ihrer Legaten bei Concilien u. dgl. bedienten. Der erste, namentlich bekannte, römische Bibliothekar ist Laurentius zu den Zeiten Pelagii II., d. i. um's J. 578, und unsere Benediktiner geben (p. 317) von ihm an die Reihe der römischen Bibliothekare bis zu dem bekannten Anastasius, der dieses Amt gegen Ende des neunten Jahrhunderts verwaltete.

Die dritte, wichtigste und inhaltreichste alte römische Kirchenchronik ist der berühmte Liber pontificalis, der bis auf Stephan VI. (seit 885) hinabreicht, dessen Tod nicht mehr darin angegeben ist.

Gewöhnlich wird der eben genannte Bibliothekar Anastasius für den Verfasser dieses Liber pontificalis gehalten; unsere Benediktiner aber haben, gestützt auf die Vorarbeiten Anderer, besonders des Schelstrate, Ciampini und Bianchini, nachgewiesen, daß Anastasius höchstens die Lebensbeschreibung einiger späterer Päpste verfaßt habe, daß aber der ganze übrige Inhalt des Pontifikalbuchs viel älter sei. [1])

Ein unwidersprechlicher Beleg für diese Behauptung liegt in Folgendem. a) Das Pontifikalbuch wurde schon von Schriftstellern citirt, die viel älter sind, als Anastasius; also

1) Auch Bähr in seiner Geschichte der römischen Literatur in karolingischer Zeit, S. 266—270, hat eine gute Untersuchung über den Liber Pontificalis gegeben, in der Hauptsache mit unseren Benediktinern, die er nicht kannte, zusammenstimmend.

muß dieß Werk (die Biographien der letzten Päbste abgerechnet) schon viel früher vorhanden gewesen sein. Insbesondere wurde es — unter verschiedenen Titeln — schon benützt und citirt von Rabanus Maurus († 857), Walafrid Strabo († 849), ja schon von Beda dem Ehrwürdigen († 735). Also ist der Liber Pontificalis über hundert Jahre älter, als Anastasius.

Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir b) die noch vorhandenen Codices des Pontifikalbuchs betrachten. Labbeus (De script. eccles. u. d. A. Damasus) sah einen Coder hievon, der in die Zeit Carls des Großen gehört, also mindestens ein halbes Jahrhundert älter ist, als Anastasius. Einen anderen Coder, der nur bis zum Pontifikat Stephans III. geht († 757), sah Lambecius zu Wien. Einen dritten, ebenfalls voranastasianischen Coder fand Holstenius in der farnesischen Bibliothek zu Rom. Ein Vatikanischer Coder (5269), von dem Schelstrate spricht, geht nur bis zum Jahre 714, oder bis Papst Gregor II., der zu gleicher Zeit mit Beda dem Ehrwürdigen lebte; Muratori aber gab ein Specimen von einem Mailänder Coder, der wie einer der vorhin genannten auch nur bis Stephan III. reicht.

Es ergiebt sich also auch aus der Betrachtung der Codices, daß das Pontifikalbuch mindestens hundert Jahre älter ist, als Anastasius.

Endlich gewinnen wir dasselbe Resultat c) auch aus der Betrachtung einiger einzelnen Stellen des Liber Pontificalis selbst. In dem Passus über Papst Leo II. (682—684) heißt es: hic suscepit sanctam sextam synodum (d. i. das 6te allg. Concil), quae per Dei providentiam nuper in regia urbe celebrata est. Aus dem Worte nuper sehen wir, daß

der Schreiber jener Zeilen nicht lange nach Leo II. gelebt haben könne, also am Ende des 7ten Jahrhunderts. Weiterhin ist im Leben des Pabstes Conon von einem Exarchen von Ravenna, als noch vorhanden, die Rede; dies Exarchat aber wurde im Jahr 752 von den Longobarden vernichtet, also muß jene Stelle vor 752 geschrieben worden sein, d. i. über ein Jahrhundert vor Anastasius.

Den ersten Theil des Pontifikalbuchs wollten Einige dem Papste Damasus zuschreiben, der, wie wir gesehen haben, wahrscheinlich den Catalogus Liberii verfaßte; allein der Styl des Pontifikalbuchs ist von dem des Damasus wesentlich verschieden, und darum jene Vermuthung unhaltbar.

Entschieden liegt dem Pontifikalbuche der Catalogus Felicis IV. zu Grunde, der wahrscheinlich von römischen Bibliothekaren vervollständigt und fortgeführt wurde, so daß der Liber Pontificalis nur eine vervollständigte Ueberarbeitung und Fortführung dieses Catalogs ist.

So erklärt sich auch, wie das Pontificalbuch in den verschiedenen Codices mit verschiedenen Päpsten schließt. Der eine Fortsetzer hörte an diesem, der andere an jenem Punkte auf. Wen aber jede einzelne Vita zum Urheber habe, ist unsicher, und für Vermuthungen hier weiter Spielraum gegeben. Anastasius hat wahrscheinlich, wie gesagt, nur die Lebensbeschreibungen einiger der letztern Päpste, nicht aber die der beiden allerletzten, Hadrians II. und Stephans VI. gegeben, welche den Bibliothekaren Zacharias oder Wilhelm zugeschrieben werden müssen. In nähere Erörterungen über die einzelnen Verfasser gehen die Benediktiner nicht ein.

Es ist nun noch die Glaubwürdigkeit des Pontifikalbuchs zu betrachten. Was zunächst den Theil anlangt, den der

Liber Pontificalis mit den Catalogen des Liberius und Felix gemein hat; so hat er natürlich hier die Glaubwürdigkeit dieser. Da aber hierüber schon oben gehandelt ist; so haben wir nur noch von der Glaubwürdigkeit seiner Zusätze zu sprechen. Diese Zusätze sind theils die vitae der spätern Päpste, theils Erweiterungen der Lebensbeschreibungen älterer Päpste. Die vitae der spätern Päpste nun sind, wie wir z. B. bei Leo II., bei Conon und in den verschieden endigenden Codices sahen, von Zeitgenossen geschrieben, daher nicht zu beanstanden.

Was aber die Zusätze zu den Vitis älterer Päpste anlangt; so sind viele dieser Zusätze auch bei Eusebius und andern alten Kirchenschriftstellern zu finden, und darum keines weiteren Beweises bedürftig. Aber auch die dem Pontifikalbuch völlig eigenen Zusätze sind unverdächtig, denn der Ueberarbeiter des Catalogs von Felix kann manche Notizen gehabt haben, welche dem Verfasser des Catalags entgangen waren. Daß dieß sehr wohl möglich sei, zeigen die Benediktiner dadurch, daß sie p. 340 f. selber uralte Notizen beibringen, welche nicht nur der Catalogus Felicis, sondern auch das Pontifikalbuch vergessen hat.

Manche Zusätze des Pontifikalbuchs beziehen sich auf die Besitzungen der römischen Kirche. Sind diese glaubwürdig? Sicherlich! denn schon im vierten Jahrhunderte mußten, wie Papst Julius [1]) befahl, Verzeichnisse über die Besitzungen der römischen Kirche geführt werden. Aehnliche Vorschriften über geordnete Verwaltung des Kirchenguts haben Concilien gegeben. [2])

1) So erzählt das Pontifikalbuch von ihm.

2) Vgl. Conc. Gangrense c. 7. Antioch. v. J. 341. c. 24. Chalcedon. Act. 15. can. 26.

Darum mußten dem Redakteure des Pontifikalbuchs Urkunden hierüber vorliegen. Bei den ältesten Päpsten dagegen macht er keine Zusätze dieser Art; natürlich, weil ihm aus so alter Zeit keine Urkunden über das Kirchenvermögen vorlagen, und er lieber schweigen, als Unsicheres berichten wollte.

Was endlich die Nachrichten des Pontifikalbuchs über Schenkungen, die der Kirche gemacht wurden, anlangt, so haben unsere Benediktiner in einem trefflichen Passus, p. 352 — 363, deren Glaubwürdigkeit dadurch erhärtet, daß sie aus einer Reihe jetzt noch erhaltener oder bekannter öffentlicher Inschriften von Rom die Richtigkeit einer beträchtlichen Anzahl derartiger Angaben im Pontifikalbuche nachgewiesen haben. Sie schließen dabei völlig richtig: wenn wir jetzt noch viele solche Schenkungen aus den Inschriften, die zu ihrem Andenken gesetzt wurden, erweisen können, so müssen die Redakteure des Pontifikalbuchs, die 1100 Jahre früher lebten, in noch viel mehreren Fällen Schenkungen aus Inschriften u. dgl. haben ableiten und in Erfahrung bringen können.

Nach all' dem muß man zugeben, daß die Benediktiner das nachgewiesen haben, daß die drei alten römischen Kirchenchroniken, der Catalogus Liberii, der Felicis IV., und der Liber Pontificalis gegründete Ansprüche auf Glaubwürdigkeit im Allgemeinen machen können, wenn gleich einerseits die Wahrheit ihrer Angaben nicht direkt bewiesen werden kann, und andererseits einzelne ihrer Angaben sich sogar als unrichtig nachweisen lassen.

Schließlich wollen wir zwei historische Verstöße nicht verschweigen, die im vorliegenden Werke uns besonders aufgefallen sind. Der erste betrifft das armenisch-lateinische

Chronicon Eusebii. Unsere Benediktiner führen hievon in langer lobesvoller Rede (p. 70—73) die von Zohrab und A. Mai zu Mailand im Jahre 1818 veranstaltete Ausgabe an. Allein diese Ausgabe ist nach einer interpolirten Handschrift gefertigt und gänzlich zurückgedrängt worden durch eine in demselben Jahre 1818 von Joh. Bapt. Aucher besorgte, zu Venedig erschienene Ausgabe. Letztere ist die ächte, und es ist kaum begreiflich, wie sie unseren gelehrten Benediktinern unbekannt bleiben konnte.

Der zweite größere Verstoß findet sich auf p. 273. Um zu beweisen, daß schon die Christen des zweiten Jahrhunderts ansehnliche Kirchen gehabt haben, berufen sich die Benediktiner auf eine Stelle im Dialoge Philopatris. Sie sind nämlich noch in dem Irrthume befangen, dieses Büchlein gehöre dem Spötter Lucian von Samosata an. Allein dem ist nicht im Geringsten also. Schon vor mehr als hundert Jahren hat Gesner gezeigt, daß Lucian nicht der Verfasser sein könne (Gesner, de aetate et auctore dialogi Lucianei, qui Philopatris inscribitur). Konnte auch diese Untersuchung eines Deutschen den Franzosen entgehen, so hätte ihnen doch die Bemerkung des berühmten Carl Benedikt Hase, welcher Mitglied des französischen Instituts und der Akademie der Inschriften zu Paris, ja einer der größten Philologen in Frankreich ist, nicht entgehen sollen. Er aber hat in dem großen Werke Notices et extraits des Manuscrits de la bibliotheque du roi, T. IX., in seiner Abhandlung über Timarion, bemerkt, der Philopatris sei im Mittelalter verfaßt worden. Diese Bemerkung endlich veranlaßte den berühmten preußischen Staatsrath Niebuhr zu einer weitern Untersuchung der Sache, deren Resultat er in der Vorrede

zum XI. Bande der Byzantiner veröffentlichte. Er aber hat gefunden, daß der Philopatris erst kurz vor dem Tode des Kaisers Nicephorus Phokas, im Jahre 968 oder 969 geschrieben worden sei. Die Beweise hiefür liegen im Dialog selbst, welcher Anspielungen auf Kriege jenes Kaisers enthält. [1])

---

1) Der Dialog ist demnach aus dem zehnten Jahrhundert, und nichts anders, als eine der vielen Nachahmungen Lucians, die damals als Schulübungen versucht wurden (auch der genannte Timarion ist eine solche Nachahmung); und es ist kaum begreiflich, wie man den Philopatris je für eine Polemik gegen das Christenthum halten konnte. Eher wäre er eine Polemik gegen das Heidenthum zu nennen gewesen. Er hat nämlich folgenden Inhalt: Zwei Freunde, Triepho (ein Christ) und Kritias (ein Heide) treffen einander. Letzterer kommt wie rasend aus einer Christenversammlung, der er aus Neugier angewohnt hatte, und will nun seinem Freunde die Thorheiten melden, die er hier mit angehört habe. Seine Erzählung beginnt er mit einem Schwure bei Jupiter. Dieß benutzt Triepho, um die Schändlichkeiten Jupiters aufzuzählen. Nun will Kritias bei Apollo schwören, aber der Christ macht es ebenso, und so der Reihe nach bei allen Göttern, bei denen Kritias schwören will. Dieser Theil des Philopatris ist also nichts, als eine Polemik gegen die heidnische Götterlehre. Am Schlusse dieser Polemik lehrt Triepho den dreieinigen Gott. — Im zweiten Theile des Gesprächs referirt nun Kritias über das, was er bei den Christen gesehen und gehört habe. Seine Beschreibung ist höchst abentheuerlich. So hat er z. B. vom Weltuntergange reden hören, die Worte aber gänzlich mißverstanden und auf andere bevorstehende Calamitäten bezogen. (Einzelne glaubten, er schildere montanistische Schwärmer, aber die Abfassungszeit, im 10ten Jahrhundert, spricht gegen diese Vermuthung). Endlich wird das Gespräch durch die Dazwischenkunft eines Dritten unterbrochen, welcher Kriegsneuigkeiten bringt. — Abgedruckt ist der Philopatris in XI. Band der Niebuhr'schen Ausgabe der Byzantiner.

Unsere Benediktiner konnten darum nicht im Geringsten ein Zeugniß für das christliche Alterthum aus diesem Dialoge ziehen.

Im Interesse der Kirchengeschichte wünschen wir, daß die folgenden Bände der Origines de l'église Romaine nicht zu lange auf sich warten lassen.

Hefele.

4.

Geburt und Wiedergeburt. Erinnerungen aus meinem Leben. Von Friedrich Hurter. Erstes Bändchen. Schaffhausen, Verlag der Hurter'schen Buchhandlung, 1845. XVIII und 351 S. Pr. 2 fl. 42 kr.

Der Verfasser der Geschichte Innocenz des Dritten ist, wie fast ganz Europa weiß, am 16. Juni 1844 zu Rom in den Schoos der Kirche zurückgekehrt, von welcher sich vor dreihundert Jahren seine Ahnen sammt ihren Landsleuten entfernt hatten. Tausende haben diesen Schritt gewünscht, gehofft und erfleht, auch wohl theilweise vorausgesehen, aber nicht Menschen und menschliche Rücksichten waren es, welche den D. Hurter gewannen, sondern die Gnade hat ihn gezogen, wie er schon in dem Motto des vorliegenden Buches: „Nolentem traxit" selber bekennt. Diesen Zug der Gnade nun, vom Augenblicke der Geburt bis zur Stunde der Wiedergeburt zu beschreiben, und eben damit öffentlich seinen Dank der göttlichen Leitung zu erstatten, ist der Zweck dieser Schrift, deren Erscheinen alle Verehrer und Freunde Hurters schon lange gewünscht haben. Einige Mittheilungen daraus, hoffen wir, werden unsern

Lesern nicht mißfällig sein. Von väterlicher und mütterlicher Seite stammt Hurter von angesehenen schweizerischen Geschlechtern ab, welche seit mehreren Jahrhunderten in Schaffhausen stets Würden und Aemter bekleidet haben. [1]) Er wurde den 19. März 1787 geboren und sog seine eminent conservativen Gesinnungen gleichsam schon mit der Muttermilch ein. Die französische Revolution, die er sammt ihren Folgen für die Schweiz erlebte, stärkte und befestigte ihn in dieser Geistesrichtung.

Bereits in der Schule entwickelte sich bei Hurter eine Vorliebe für Geschichte, und ein natürliches Gefühl ließ ihn bald bemerken, wie sein Professor auf der höheren Lehranstalt zu Schaffhausen aus Befangenheit und Intoleranz die Geschichte verfälsche. Die vom Lehrer verlästerten historischen Personen und Institute waren aber, wie der Jüngling leicht bemerkte, gerade die conservativsten Erscheinungen der Geschichte, und so vereinigten sich nun zwei Gründe, um die Geschmähten dem jungen Hurter recht lieb zu machen. Aus Haß nämlich gegen Unrecht und Lüge einerseits, wie aus Neigung zu den conservativen Tendenzen andererseits fühlte sich Hurter zu Gregor VII., dem heiligen Bernhard, den Klöstern u. dgl. hingezogen.

Im Herbste 1804 bezog er sofort die Universität Göttingen, um Theologie zu studiren; aber die dort herrschende rationalistische Richtung sagte ihm, dem positiv gläubigen Jünglinge, so wenig zu, daß er fast ausschließlich Geschichte

---

1) Sein Vater war früher schweizerischer Landvogt zu Lugano, zog sich aber später nach Schaffhausen zurück, wo er eine Buchdruckerei besaß und Mitglied des großen Rathes wurde.

betrieb, die theologischen Vorlesungen dagegen nur wenig und ohne viel Interesse besuchte. Hier in Göttingen kaufte er in einer Auktion fast zufällig die Baluz'sche Ausgabe der Briefe Innocenzens, — ein Buch, das nachher so entschiedenen Einfluß auf die Schicksale seines Besitzers gehabt hat. Als Hurter dieß Buch ersteigerte, kannte er den großen Papst kaum mehr als dem Namen nach, und dachte nicht im Geringsten daran, ein Werk über ihn je schreiben zu wollen. Es war mehr Bücherliebhaberei als sonst eine Absicht, was ihn zu diesem Kaufe veranlaßte. Jahre vergingen, und das Buch stand ungelesen in Hurters Bibliothek. Aber einmal, im Jahre 1814, schlug er es zufällig wieder auf, las einige Stellen, fand sie interessant, las weiter und weiter, bis der Entschluß auftauchte, eine Geschichte Innocenzens verfassen zu wollen.

In Göttingen schon bearbeitete der junge Hurter seine Geschichte des großen ostgothischen Königs Theodorich, ein Werkchen, das er unmittelbar nach Vollendung seiner Universitätsstudien drucken ließ. Ein Exemplar davon schickte er an seinen Landsmann, Joh. v. Müller, damals Minister in Cassel, und kam so in Verbindung mit diesem großen Historiker. Müller billigte den Plan Hurters, eine Geschichte der Hohenstaufen zu schreiben, und noch jetzt besitzen wir den Brief, den er deßhalb an Hurter im Jahre 1809 richtete. Er ist der letzte, den Müller überhaupt geschrieben hat, und blieb unvollendet; Raumer aber hat eine Stelle daraus seinem Werke über die Hohenstaufen (Vorrede zum 1. Bd.) vorangestellt. Hurters dießfallsiger Plan jedoch unterblieb um so mehr, da bereits Raumer im Jahre 1807 Hand an das Werk gelegt hatte.

Nach zweijährigem Aufenthalte in Göttingen und einem kürzern in Amsterdam und dem Kloster St. Blasien im Schwarzwalde, kehrte Hurter in seine Vaterstadt zurück, bestand trotz seiner geringen Bekanntschaft mit der eigentlichen Theologie, das Examen mit Ruhm und Glück, und wurde als ein junger Mensch von 20½ Jahren Pfarrer einer Dorfgemeinde. Auch in dieser Stellung sprach ihn die theologische Literatur wenig an, dagegen wurde er in seinen christlichen Ueberzeugungen immer fester und in seinen Predigten immer wärmer und positiver. Mit dieser Geistesrichtung trat er im Jahre 1812 für die alte Liturgie gegen rationalistische Verflachung auf, und rettete die alten Gebete gegen den damaligen rationalistischen Antistes. Einige Zeit später vertheidigte er die Geistlichkeit seines Cantons gegen den Versuch zu großer Besteuerung, und nahm bald in allen geistlichen Angelegenheiten eine wichtige, durch seinen Takt und Verstand erworbene Stellung ein, so daß er im Jahre 1824 als zweiter Vorsteher der Geistlichkeit (Triumvir) in die Stadt Schaffhausen versetzt wurde. Diese höhere Stellung gab ihm hundert Veranlassungen, das Wohl seiner Kirche zu fördern, und er benützte sie redlich, eifrig auf Erhaltung des alten reformirten Glaubens bedacht, aber von jeher aller Gehässigkeit gegen die katholische Kirche gänzlich ferne.

Als der Antistes im Jahre 1833 starb, hätte Hurter als Triumvir, nach einer seit unfürdenklichen Zeit bestehenden Praxis, zu dessen Nachfolger gewählt werden sollen. Allein sein entschiedenes Auftreten gegen die politische Revolution Schaffhausens vom Jahre 1831 hatte ihn bei den Gewalthabern und Liberalen ꝛc. in Ungnade gestürzt, und

so wurde er dießmal übergangen — zur offenbaren Schande seiner Gegner.

In demselben Jahre 1833 gab Hurter das Manuscript zum ersten Bande Innocenzens in Druck, und es erschien dieser im Anfange des Jahres 1834. Die Sensation, welche dieß Werk machte, ist bekannt. Hurter schrieb es voll Achtung gegen den großartigen Bau der katholischen Kirche, — aber selbst Katholik zu werden, kam ihm damals noch nicht in den Sinn. Am wenigsten war er Kryptokatholik, denn niemals hat sich Friedrich Hurter gescheut, das öffentlich zu scheinen, was er innerlich war. Er gehörte aber zu jenen Protestanten, welche der historischen Wahrheit und der katholischen Kirche volles Recht widerfahren lassen, aber im Dogma nicht mit ihr einig sind, ja wohl auch sich um die Unterscheidungslehren wenig bekümmern oder einen über den Confessionen stehenden Standpunkt einnehmen wollen.

Die beiden ersten Bände von Innocenz waren schon erschienen, da wurde Hurter im Frühjahre 1835 bei einer neuen Erledigung ohnerachtet mancher Gegner doch zum Antistes erwählt, und wie sehr er damals noch für seine reformirte Kirche bedacht gewesen sei, dafür mögen die durch ihn aufgesetzten Einschränkungen sprechen, unter denen 1836 die Errichtung einer katholischen Kirche in Schaffhausen gestattet wurde. Daß er die Errichtung ganz hätte hintertreiben sollen, das konnte nur pietistische Intoleranz von ihm fordern.

Bis zu diesem Jahre 1836 reicht das erste Bändchen des vorliegenden Werkes. Ergänzend fügen wir von sonst Bekanntem noch Folgendes bei [1]).

---

1) Eine kurze Geschichte seiner Bekehrung, wie es scheint von Hurters eigener Hand, findet sich im zweiten Bande des Werk-

Hurter hatte die Pietisten im Cantone begünstigt, und sie dankten ihm durch Verfolgung. Am 19. März 1840 (Josephsfeiertage) war Hurter auf Besuch im Kloster St. Katharinenthal (1½ St. von Schaffhausen). Er wohnte auch dem katholischen Gottesdienste bei, aber nur als Zuschauer. Zufälliger Weise erblickte ihn hier ein Schaffhauser Bauer, und nun wurde das Gerücht, der Antistes sei Kryptokatholik aus frommem Eifer sehr angelegentlich mit Vergrößerungen verbreitet [1]). Die Folge war, daß der Convent der reformirten Geistlichkeit von Schaffhausen an den Antistes die Frage stellte: „ob er Protestant von Herzen sei." Hätte die Frage dahin gelautet, ob er Katholik sei, so würde Hurter entschieden mit Nein geantwortet haben, jene Frage aber wies er zurück, und berief sich dagegen auf seine mehr als dreißigjährige Amtsführung. Doch die Chikanen nahmen kein Ende, und als bald darauf die härtesten Schläge die Familie Hurters trafen (zwei Töchter starben schnell nach einander am Nervenfieber, Hurter selbst war dem Tode nahe), so zeigten die „Frommen" einen solchen Grad von Bösartigkeit und Lieblosigkeit, daß Hurter, jede Verständigung mit seinen Gegnern für unmöglich haltend, am 13. März 1841 auf seine Stelle als Antistes resignirte, und gänzlich in den Privatstand zurücktrat. Diese Muße benützte er zum genaueren Studium der Dogmatik und Symbolik, sowie zur umfassenderen Erwägung der innern Haltlosigkeit des Prote-

---

chens: „Uebersichtliche Darstellung der wichtigsten Bekehrungen zur katholischen Kirche, seit dem Anfange des 19ten Jahrhunderts. Schaffhausen, Verlag der Hurter'schen Buchhandlung. 1844."

1) Vgl. darüber Hurter's Schrift: „der Antistes Hurter" 2c. und meine Anzeige dieser Schrift in der Q. Sch. 1840. S. 685 ff.

stantismus. Beinebens erwog er, durch welche Mittel der Protestantismus seine Verbreitung in Europa gefunden habe, wie er da und dort den radikalen Tendenzen brüderlich die Hand reiche, wie dagegen das historische Recht der katholischen Kirche in einer Reihe von Staaten verletzt werde, wie nichtig das Vorgeben sei, der Protestantismus habe das Urchristenthum zurückgeführt u. dgl. Alles dieß brachte ihn der katholischen Kirche näher. Zugleich trat er in vielfache freundliche Beziehungen zu Mitgliedern der katholischen Kirche, die wohl um seine Bekehrung beteten, aber, wie er öffentlich bezeugt, von aller Proselytenmacherei sich ferne hielten. Nachdem endlich seine innere Ueberzeugung gereift war, trat Hurter am 29. Februar 1844 seine Reise nach Italien mit dem Vorsatze an, in Rom zur katholischen Kirche zurückzutreten. Er that dieß auch wirklich am 16. Juni 1844 im Hause des Cardinals Ostini, und erhielt bald darauf am Tage des heiligen Aloysius, in der Kapelle dieses Heiligen durch denselben Cardinal die Sakramente der Communion und Firmung, wobei der berühmte Künstler Overbeck als Firmpathe auftrat, er — der dreißig Jahre vorher an derselben Stelle durch den nämlichen Cardinal in den Schooß der katholischen Kirche aufgenommen worden war.

Hefele.

5.

Sessio quarta Concilii Tridentini vindicata, seu introductio in Scripturas Deutero-Canonicas veteris Testamenti, in tres partes divisa, per sacerdotem Aloisium Vincenzi Sammaurensem, in Romano Archigymnasio litterarum Hebraicarum professorem. Pars I. Romae, typis S. C. de propaganda fide 1842. Pars II et III. Romae, 1844. 2 Bde. Preis: Bd. I. 3 fl. 12 kr. Bd. II. 3 fl. 36 kr.

Die deuterokanonischen Bücher des alten Testamentes sind bekanntlich in neuerer Zeit von der gläubigen und ungläubigen Bibelkritik mit großem Eifer mißhandelt und so viel als möglich der öffentlichen Verachtung Preis gegeben worden. Und der Erfolg dieser Bemühungen war so gesegnet, daß selbst katholische Schriftforscher, statt der Zerstörung ihres Heiligthums zu wehren, dieselbe vielmehr sogar zu fördern sich verleiten ließen, und die Ansicht ziemlich allgemein wurde, daß an eine wahrhafte Kanonicität dieser Bücher und an eine solche Göttlichkeit ihres Inhaltes, wie sie den übrigen Theilen der heil. Schrift zukomme, weit und breit nicht zu denken sei. Daß jedoch eine Abwehr der feindlichen Angriffe hier nicht nur nicht unmöglich, sondern sogar meistens nicht einmal sehr schwer sei, dafür liefert das vorliegende Werk einen unwidersprechlichen Beweis, der zugleich um so erfreulicher ist, je länger die destructive Arbeit bereits fortgesetzt werden konnte, ohne irgend einem bedeutenden Widerstande zu begegnen.

Die Hauptaufgabe, die sich Hr. V. gestellt hat, ist, die Kanonicität dieser Bücher gegen alle die zahlreichen und verschiedenartigen Gründe, womit sie von den Gegnern der

Kirche seit langer Zeit bekämpft worden, zu rechtfertigen. Eine Hauptklasse jener Gründe bildet zunächst die in eine reiche Verästelung auslaufende Behauptung, daß die fraglichen Bücher erst durch eine willkührliche, aller Geschichte Trotz bietende Bestimmung der Trienter Synode zu kanonischem Ansehen gelangt seien, und solches in der alten Kirche nie gehabt haben; eine zweite Klasse jener Gründe sucht sodann, auf historische Zeugnisse und Thatsachen des jüdischen und christlichen Alterthums sich berufend, im Allgemeinen den Beweis zu liefern, daß der Charakter der Kanonicität jenen Büchern auch in der That und Wahrheit gar nicht zukomme; eine dritte endlich sucht aus der Beschaffenheit und dem Inhalte jedes einzelnen Buches zu zeigen, daß dasselbe unmöglich ein inspirirtes und göttliches sein könne. So zerfällt diese Rechtfertigung des Trienter Beschlusses rücksichtlich des alttestamentlichen Bibelkanons von selbst in drei Theile.

Der erste Theil nimmt den ganzen ersten Band ein und beschäftigt sich mit Beseitigung der erstgenannten Gründe und Nachweisung ihres geraden Gegentheils. Hr. V. untersucht hier zuerst, welche Schriften schon die Apostel in ihrem alttestamentlichen Kanon gehabt und als heilige benützt haben, und es zeigt sich, daß unter diesen auch die deuterokanonischen Bücher sich fanden. Sodann wird die Lehre und Praxis der römischen, afrikanischen, alexandrinischen, syrischen, jerusalemischen und griechischen Kirche hinsichtlich der deuterokanonischen Bücher vom ersten bis zum sechsten Jahrhundert sehr ausführlich besprochen, und es ergibt sich auch hier sowohl aus den Schriften einzelner Kirchenväter und Kirchenschriftsteller als aus zahlreichen Conciliensschlüssen, Synodalerlassen und päpstlichen Rundschreiben, daß die fraglichen

22 *

Bücher in diesem ganzen Zeitraume als heilige und kanonische betrachtet und behandelt wurden. Sofort wird die kirchliche Geltung derselben in dem Zeitraume vom sechsten Jahrhundert bis zur Synode von Trient in's Licht gesetzt, und das Ergebniß ist, wie es sich nicht anders erwarten und kaum anders denken ließ, das nämliche wie vorhin. Endlich wird das Trienter Decret rücksichtlich der heil. Schriften besprochen und, was nun nicht mehr schwer sein konnte, die Grundlosigkeit der Behauptung dargethan, daß die Synode sich dabei eine Neuerung erlaubt habe, auch einzelne Nebenfragen, z. B. nach den Ursachen eines solchen Decrets, das als unnöthig hätte erscheinen können, u. dergl. beantwortet.

Die wichtigste und am meisten Schwierigkeit darbietende Periode war die vom ersten bis zum sechsten Jahrhundert. Denn die vielen einander gegenüberstehenden Zeugnisse aus dieser Zeit werden sowohl für als gegen die Kanonicität benützt. Die Gegner derselben berufen sich bekanntlich theils auf die ältesten Kanonverzeichnisse des Melito und Origenes, theils auf die spätern von Hieronymus und einigen andern Vätern des vierten Jahrhunderts, die Vertheidiger der Kanonicität aber stützen sich auf die Schriften der apostolischen Väter, die Aussagen des Origenes und die Benutzung der deuterokanonischen Bücher bei allen nachherigen Kirchenschriftstellern ohne Ausnahme. Hinsichtlich jener erstgenannten Verzeichnisse bemerkt nun Hr. V. ganz richtig, daß ihr Schweigen von den deuterokanonischen Büchern seinen Grund darin habe, daß Melito und Origenes eben nur den jüdischen, nicht aber den christlichen Kanon des A. T. verzeichnen wollten; und es wäre nur vielleicht eine etwas nähere Begründung dieser Bemerkung zu wünschen gewesen, da dieselbe

gar leicht beanstandet werden könnte. Die Verzeichnisse aus dem vierten Jahrhundert werden zum Theil beseitigt, zum Theil durch entgegenstehende Aussagen ihrer Urheber oder auf andere Art entkräftet. Ersteres ist der Fall, wenn das Verzeichniß des Ruffinus dem Hieronymus zugetheilt und der 60ste laodicenische Kanon und die Epistola festalis des Athanasius für unächt erklärt werden. Letzteres ist der Fall, wenn das Verzeichniß des Hilarius für ein Verzeichniß des jüdischen Kanons ausgegeben, dem des Cyrillus von Jerusalem Rücksicht auf palästinensische Verhältnisse zu Grunde gelegt und daraus das Fehlen der deuterokanonischen Bücher erklärt, und über das Verzeichniß des Gregor von Nazianz bemerkt wird, er habe nur jene Bücher verzeichnen wollen, deren Kanonicität nirgends und von Niemand bezweifelt worden sei. Es bedarf jedoch kaum der Bemerkung, daß diese Entscheidungen mitunter große Wagnisse sind, die auf andern Gebieten leichtlich zu unangenehmen Folgen führen könnten. Aber davon auch abgesehen scheinen sie weder nöthig noch zur völligen Beseitigung der obwaltenden Schwierigkeiten ausreichend zu sein. Für die Aechtheit der Epistola festalis spricht doch ziemlich stark das Zeugniß des heil. Hieronymus, daß ihm aber die Auctorschaft des Ruffin'schen Verzeichnisses gebühre, unterliegt immer noch großer Bedenklichkeit, so sehr auch die ingeniöse Vermuthung des Herrn Verf. Anerkennung verdient. Was dagegen über die Unächtheit des 60sten Kanons der Laodicener Synode gesagt wird, läßt sich nicht wohl beanstanden und ist theilweise auch schon anderwärts behauptet und zu zeigen versucht worden. Auf der andern Seite läßt sich aber auch nicht wohl läugnen, daß z. B. Cyrillus von Jerusalem, Gregorius von Nazianz

u. A. eben den Kanon der christlichen Kirche verzeichnen wollen. Der ausweichende Bescheid, den Hr. V. in Betreff des Gregorius von Nazianz giebt, beweist dieß am besten, während die Worte Gregors selbst: Οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν (Carm. 33) augenfällig seine Unentschiedenheit in diesem Punkte, die ohne Zweifel durch Melito und Origenes veranlaßt wurde, an den Tag legen. — Wir können uns jedoch in eine weitere Erörterung der Gründe und Gegengründe hier nicht wohl einlassen und erlauben uns nur unsere Ansicht in möglichster Kürze auszusprechen. Die beim ersten Anblick etwas bedenkliche Sache hat offenbar darin ihren Grund, daß die Urheber jener Verzeichnisse zunächst den Unterschied zwischen jüdischem und kirchlichem Kanon sich nicht klar und bestimmt genug zum Bewußtsein brachten, sodann daß sie durch Melito und Origenes sich irre leiten ließen, sofern sie deren Verzeichnisse nicht bloß auf den jüdischen, sondern ohne Weiteres auch auf den christlichen Kanon bezogen, und endlich daß sie die kirchliche Praxis, wonach die fraglichen Bücher zur Unterweisung der Katechumenen gebraucht wurden, mit Rücksicht auf die sogenannte Disciplina arcani unrichtig beurtheilten und für einen Beweis geringerer Dignität ansahen, da doch diese Praxis nur in der besonderen Brauchbarkeit jener Bücher zum angegebenen Zwecke ihren Grund hatte. Am merkwürdigsten ist dabei, daß die genannten Väter in ihrer Praxis als Lehrer der Kirche mit ihrer Theorie durchweg in Widerspruch kommen und dadurch am besten die Unhaltbarkeit derselben beweisen.

Während Ref. hier eine Stelle aus der unächten Schrift de vitis Prophetarum als Ausspruch des heil. Epiphanius

weggewünscht hätte, zumal sie ohne allen Nachtheil der Beweisführung fehlen könnte; haben ihn dagegen andere auch weniger eng mit der Hauptsache zusammenhängende Erörterungen sehr angesprochen; wie z. B. die über das Ansehen der Peschito in der syrischen Kirche, über den afrikanischen Ursprung und die Entstehungszeit der alten lateinischen Kirchenversion, besonders aber die gelehrte Nachweisung, daß die Nicäner Synode ein Kanonverzeichniß abgefaßt habe, welches mit jenem der Synode von Hippo im J. 393 einerlei gewesen, aber nicht mehr auf uns gekommen sei. So sehr jedoch gerade hier die Gelehrsamkeit des Hrn. Verf. sich erprobt hat, so scheint die Sache doch noch schweren Bedenklichkeiten zu unterliegen. Nach einem solchen Synodalschlusse hätte z. B. die im vierten Jahrhundert erst recht um sich greifende Ansicht, daß die fraglichen Bücher nicht in den Kanon gehören, kaum recht aufkommen können.

Die Periode vom sechsten Jahrhundert bis zur Synode von Trient bot weniger Schwierigkeit dar, als die vorhergehende. Es handelte sich nicht mehr in dem Grade wie früher um Ausgleichung divergenter oder widersprechender Aussagen, und wo etwa noch solche vorkamen, erhalten sie eine leichte Lösung aus der Geschichte des Kanons in den frühern Jahrhunderten. Im Allgemeinen erscheint in dieser Zeit die kirchliche Geltung der deuterokanonischen Bücher als heiliger und göttlicher überall als unbestreitbare Thatsache; und wenn zuweilen einzelne scholastische Theologen dieselben in eine eigene Klasse zusammenstellen und sich über ihre Kanonicität zweifelhaft aussprechen, so hat dieß nur darin seinen Grund, daß sie sich in ihren theoretischen Bestimmungen zu unbedingt nach Hieronymus oder einem andern Kirchenvater des

vierten Jahrhunderts richten, der seine Meinung in Betreff unserer Bücher theilte. Dafür widerlegen sie aber dann auch selbst ihre eigene Theorie thatsächlich durch ihre Praxis, indem sie diese Bücher als heilige und göttliche überall gebrauchen. Daß übrigens unter den Theologen, die für die Kanonicität derselben in dieser Periode Zeugniß geben, gerade einer der bedeutendsten, nämlich Alkuin, mit Stillschweigen übergangen wurde, ist ein Fehler. Alkuin hat zwar nicht, wie Rhabanus Maurus, ein eigenes Kanonverzeichniß hinterlassen, aus dem sich seine Ansicht von den deuterokanonischen Büchern unmittelbar ersehen ließe, aber er giebt dieselbe doch bestimmt genug dadurch zu erkennen, daß er diese Bücher sehr oft als heilige und göttliche gleich den protokanonischen anführt. Bloß in dem einzigen, gar nicht großen Buche De virtutibus et vitiis z. B. citirt er mehr als fünfzehn Stellen aus dem Buche Sirach und zwar häufig mit den Worten: Scriptura, Scriptura sancta dicit, admonet; in literis divinitus inspiratis legitur u. dergl. Und daß die von ihm verbesserte Vulgata auch die deuterokanonischen Bücher enthielt, ist ohnehin bekannt. Auch von den beiden Victorianern Hugo und Richard hätte nicht ganz geschwiegen werden sollen. Ersterer hat dreimal, letzterer einmal die kanonischen Bücher der Kirche verzeichnet, und ihre Verzeichnisse hätten um so mehr erwähnt und erläutert werden sollen, als sie wider Erwarten die Kanonicität unserer Bücher zu läugnen scheinen.

Das Trienter Decret endlich über die kanonischen Schriften wird zwar verhältnißmäßig kurz, großentheils mit den Worten Palavicino's besprochen, übrigens seine Bedeutung doch gehörig in's Licht gesetzt und über seinen wahren Sinn

kein Zweifel gelassen. Die oft aufgeworfene und verschiedenartig beantwortete Frage, ob das Decret für die deuterokanonischen Bücher nicht vielleicht einen niedrigeren Grad von Dignität in Anspruch nehme als für die protokanonischen, wird zwar nicht ausdrücklich berücksichtigt, aber indirect dahin beantwortet, daß die Synode einen Unterschied der heiligen Bücher in Absicht auf kanonische Dignität nicht kenne!

Der zweite Theil beschäftigt sich mit der zweiten Klasse der obgenannten Gründe. Hr. V. zeigt zunächst, daß die Aussprüche des Josephus Flavius, Philo Judäus und der alten Rabbinen über den alttestamentlichen Bibelkanon nicht zu der Behauptung berechtigen, daß die deuterokanonischen Bücher bei den Juden beständig ohne kanonisches Ansehen gewesen seien. So gründlich und befriedigend diese Beweisführung im Ganzen erscheint, so wollen doch ein Paar Punkte nicht recht einleuchten. Es wird nämlich die Angabe des Josephus, daß die Juden keine seit dem Tode des Artaxerxes entstandene Schrift für heilig halten, als eine bloße pharisäische Sectenansicht behandelt und angenommen, daß außerhalb des pharisäischen Kreises unsere Bücher auch bei den Juden allgemein für kanonisch gegolten haben. Dagegen ist aber doch zu erinnern, daß Josephus sich zwar in seiner Jugend allerdings an die Pharisäer anschloß, in seinen späteren Jahren aber nicht mehr als wahrer Pharisäer betrachtet werden kann, und daß er überdieß, wo er gegen Apion von den heiligen Schriften seiner Nation redet, überhaupt nicht eine bloße Meinung ausspricht, sondern als Historiker eine Thatsache berichtet, und zwar eine solche, die er wohl kennen, die er aber nicht wohl seinen Gegnern gegenüber nur fingiren konnte. Zu-

dem sprechen für die Richtigkeit seiner Angabe die Verzeichnisse des Melito und Origenes, die den Kanon der Hebräer ganz in Uebereinstimmung mit Josephus enthalten. Eben so scheint die Behauptung nicht begründet, daß es selbst zur Zeit der Mischna unter den Juden zweifelhaft gewesen sei, welche Bücher in den alttestamentlichen Kanon gehören, wenn gleich neulich aus diesem Umstande sogar die Folgerung gezogen worden ist, daß der jüdische Kanon des alten Testamentes weit jünger sei, als der christliche. Hr. V. zieht zwar mit Recht diese Folgerung nicht, sondern betrachtet jene in der Mischna geäußerten Zweifel nur als einen Beweis, daß die Juden nach ihrer Reprobation auch hinsichtlich der heiligen Schriften zu irren anfingen, und daß somit, was sich bei ihnen nun als Observanz und Ueberzeugung finde, für Niemand maaßgebende Bedeutung habe. Dagegen sucht er aber um so angelegentlicher zu zeigen, daß zur Zeit Christi und der Apostel die deuterokanonischen Bücher wirklich im jüdischen Kanon gewesen seien, nämlich in der griechischen Uebersetzung der LXX, welche damals allerwärts bei den Juden auch in Palästina üblich war und von den Aposteln selbst gebraucht wurde. Und dieser Beweis ist auch sehr gut gelungen und bildet eine Hauptstütze für das kanonische Ansehen unserer Bücher. Dagegen mit den Bedenklichkeiten von ein paar mischnischen Doctoren gegen das eine und andere biblische Buch scheint es sich ziemlich ähnlich zu verhalten, wie wenn etwa Afrikanus einzelne deuterokanische Abschnitte in Zweifel zieht. Ihn verweist Origenes mit großer Entschiedenheit an die maaßgebende Ueberlieferung; und ganz ähnlich, wenn Rabbi Jose behauptet, es lasse sich streiten, ob das hohe Lied kanonisch sei, entgegnet Rabbi

Akiba, kein Israelit habe noch dessen Kanonicität geläugnet, und die ganze Welt sei nicht so viel werth als der Tag, an dem dasselbe entstanden.

•Als ein weiterer allgemeiner Beweisgrund für die Kanonicität unserer Bücher wird sofort geltend gemacht, daß dieselben größtentheils hebräisch geschrieben, wenn gleich nicht mehr in hebräischer Sprache erhalten seien. Der Beweis eines hebräischen Urtextes wird für jedes einzelne Buch besonders geführt (das Buch der Weisheit und das zweite der Maccabäer ausgenommen), und es werden bald mehr bald weniger Redensarten namhaft gemacht, die theils als auffallende Hebraismen theils als Uebersetzungsfehler auf einen hebräischen Urtext zurückweisen. Begreiflich handelt es sich aber hier nur um einen untergeordneten Beweisgrund, wie schon daraus erhellt, daß zwei deuterokanonische Bücher eben doch ursprünglich griechisch geschrieben wurden, ohne in ihrem kanonischen Ansehen dadurch beeinträchtigt zu sein, und daß nicht gerade jedes Buch aus jener Zeit, wo noch inspirirte Bücher in Israel entstunden, auch ein inspirirtes Buch sein muß. Wir brauchen daher bei diesem Punkte, obwohl sich einige Berichtigungen und Ergänzungen geben ließen, nicht länger zu verweilen.

Wichtiger ist die Berufung auf die alten Bibelübersetzungen in Aegypten und Aethiopien, Armenien und Syrien, welche durchweg die deuterokanonischen Bücher enthalten, so wie auch die späteren Uebersetzungen in verschiedene europäische Landessprachen noch vor dem Ausbruch des Protestantismus. Diese Erscheinung, im Ganzen und Großen betrachtet, müßte hier schon an sich als ein genügender Traditionsbeweis für die Kanonicität gelten, wenn sich auch

weiter nichts mehr zu ihren Gunsten sagen ließe. Denn jene Uebersetzungen legen ein Zeugniß ab aus fast allen Theilen und Zeiten der Kirche, das sich im Wesentlichen überall gleich bleibt und um so wichtiger ist, als dieselben einen öffentlichen Charakter zum Theil gehabt haben, zum Theil noch haben, und daher die kirchliche Ueberzeugung und Praxis auf die unzweifelhafteste Weise darthun. Daß sich in denselben ein Paar Differenzen zeigen und z. B. in der äthiopischen Bibel ein Buch Henoch sich findet, während in der armenischen das Buch Sirach fehlt, ist hier nicht von großem Belange und kann die Beweiskraft der berührten Thatsache nicht schwächen, weßwegen es auch nicht gerade Tadel verdient, daß Hr. V. darauf keine besondere Rücksicht nahm. — Beachtenswerth ist was hier gelegenheitlich über eine alte aus dem sechsten Jahrhundert herrührende Handschrift (die älteste, die man kennt) der hieronymianischen Uebersetzung gesagt wird, die von Servandus einem Zeitgenossen und Schüler des heil. Benediktus geschrieben wurde (II. 105 f.).

Endlich werden noch alte Gemälde, Bildwerke und Münzen, welche auf den Inhalt der deuterokanonischen Bücher Bezug haben, besprochen und daraus theils für die historische Richtigkeit der bezüglichen Thatsachen theils geradezu für die Kanonicität der betreffenden Bücher Folgerungen gezogen, gegen welche sich nichts Erhebliches wird einwenden lassen. Die Richtigkeit der historischen Angaben der Bücher der Maccabäer hat ohnehin schon vor 100 Jahren der Jesuit Erasmus Frölich mit Hilfe alter Münzen so überzeugend dargethan, daß er wohl zu zornvollen Gegenschriften von Seite der Protestanten, nicht aber zu wirklichen Widerlegungen An-

laß gab, und daß somit Hrn. V. dießfalls nicht mehr viel zu thun übrig blieb. Was aber die alten Kunstwerke betrifft, so ist z. B. klar, daß die Bücher Tobia und Judith als heilige Geschichte galten, wenn in den Hallen der Basilika des heil. Felix, erbaut vom heil. Paulinus, neben Job und Esther, Tobia und Judith abgebildet waren (II. 115).

Der dritte Theil beschäftigt sich mit den einzelnen deuterokanonischen Büchern insbesondere und läßt sich so ziemlich als eine specielle Einleitung in dieselben betrachten, sofern er nicht bloß die Punkte berührt, die mit der Frage nach der Kanonicität unmittelbar zusammenhängen, sondern auch andere Fragen, wie z. B. nach dem Verfasser und Zeitalter der einzelnen Bücher mehr oder weniger ausführlich bespricht.

Beim Buch Tobia werden hauptsächlich die Folgerungen beseitigt, die man aus der Wirksamkeit des Asmodäus und des Erzengels Raphael gegen dessen Kanonicität gezogen hat, und zunächst im Allgemeinen gezeigt, daß nachtheilige Einwirkungen böser Geister auf die Menschen ebensowohl als hilfreiche Engelerscheinungen auch in den protokanonischen Büchern berichtet werden. Im Einzelnen sodann wird bemerkt, daß bei der Vertreibung des Dämons nicht das Räuchern, sondern das Beten die Hauptsache gewesen sei und jenes nur symbolische Bedeutung gehabt habe, und mit der Heilung der Blindheit es sich ähnlich verhalte, wiewohl hier auch die natürliche Heilkraft der Fischgalle in Betracht komme. Die angebliche Lüge aber des Erzengels sei in der That keine gewesen, denn wenn er die Gestalt Azaria's angenommen habe, so habe er sich auch für denselben ausgeben können. Ueber Verfasser und Zeitalter wird nur gesagt, daß

das Buch während des babylonischen Exils entstanden und unter den Ptolemäern in Aegypten in's Griechische übersetzt worden sei.

Die ausführliche Erörterung über das Buch Judith dreht sich fast nur um die Frage, zu welcher Zeit das darin erzählte Ereigniß vorgefallen sei. Hr. V. läugnet zunächst, daß es die vorexilische Zeit sei, und stützt sich hauptsächlich darauf, daß das nachexilische Sanhedrin, mit dem Hohenpriester an der Spitze, die oberste Behörde der Juden sei, und entscheidet sich sofort für die Ansicht derjenigen, die den Nabuchodonosor des Buches Judith für Artaxerxes Ochus halten. Wir können bei dieser ausgedehnten Untersuchung dem Hrn. Verf. nicht in die Einzelnheiten folgen und müssen uns auf einige allgemeine Bemerkungen beschränken. Der Hauptgrund gegen eine vorexilische Zeit des Ereignisses scheint nicht beweisend zu sein, denn eine Regierungsform, wie sie uns im Buch Judith begegnet, muß wohl auch bestanden haben zur Zeit, wo Manasse in babylonischer Gefangenschaft sich befand. Die Annahme aber, daß Artaxerxes Ochus der Nabuchodonosor unseres Buches sei, so sehr auch die große Gelehrsamkeit und scharfsinnige Combination des Hrn. Verf. sie zu empfehlen gewußt hat, ist deßungeachtet noch großen Bedenklichkeiten unterworfen. Zuvörderst wird durch die Stelle 5, 22 f., welche Hr. V. auf das babylonische Exil bezieht, und nicht anders kann, dasselbe als jüngst vergangen bezeichnet (ante hos annos etc. nuper autem reversi etc.); das aber hätte von Achior, der ohnehin so von der Sache redet, als ob er sie selbst erlebt habe, zur Zeit des Artaxerxes Ochus nicht geschehen können, denn damals war das Exil nicht mehr ein nuper und ante hos annos geschehenes

Ereigniß. Sodann dem Arpharad, gegen welchen Nabuchodonosor Krieg führt, wird die Erbauung Ekbatana's (Vulg.) oder wenigstens der Ringmauern um die Stadt (LXX.) zugeschrieben. Sollten nun diese wirklich erst zur Zeit des Artaxerxes Ochus erbaut worden sein, und nicht vielmehr schon einer der ersten medischen Könige die Nothwendigkeit einer solchen Befestigung eingesehen und sie auch ausgeführt haben? Ferner die Annahme, daß Babel per antonomasiam Ninive genannt werde, gefällt Hrn. V. selbst nicht recht, und er entscheidet sich für die Annahme, daß Ninive in der nacherilischen Zeit wieder hergestellt und zur Zeit des Artaxerxes Ochus königliche Residenz gewesen sei. Allein es ließe sich leicht zeigen, daß die Stellen aus lateinischen und griechischen Klassikern, die Hr. V. für solche Wiederherstellung anführt, sie nicht beweisen, sondern zum Theil sogar gegen sie sprechen, sowie auch die Weissagungen Nahum's und Zephanja's sie nicht recht annehmen lassen. Endlich existirte zur Zeit des fraglichen Ereignisses ein medisches Reich gegenüber einem persischen; aber es ist bekannt, daß das medische Reich schon durch Cyrus seiner Selbständigkeit beraubt und mit dem persischen Reiche vereinigt worden ist, und von einer nachherigen Wiederherstellung desselben wissen die Nachrichten der Alten nichts.

Beim Buch der Weisheit wird hauptsächlich zu zeigen gesucht, daß es von Einem Verfasser herrühre, der aber keineswegs Philo, sondern ein älterer Hebräer sei, und daß es nicht etwa heidnische Philosopheme, sondern mit den übrigen Schriften des A. T. harmonirende Offenbarungslehre enthalte. Die Frage aber, ob die Weisheit eine wirkliche Person oder nur eine Personification sei, wird nicht berührt

und überhaupt nicht sonderlich tief auf den Lehrgehalt des Buches und dessen Verhältniß zur platonischen und alexandrinischen Philosophie eingegangen. Die Entstehung wird ungefähr 100 Jahre vor Christus angesetzt.

Verhältnißmäßig sehr kurz wird das Buch Sirach besprochen, und außer der Erklärung von ein paar angefochtenen Stellen weiter nichts zur Rechtfertigung seiner Kanonicität vorgebracht. Die ganze Erörterung beschäftigt sich fast nur damit, den Verfasser, und Zeit und Ort der Entstehung zu bestimmen. Hr. V. hält sich dießfalls an den Prolog und die bekannte Stelle 50, 29 des Buches selbst, und erklärt den Verf. für einen Zeitgenossen Simons II., spricht sich aber mit Recht gegen die Meinung aus, daß derselbe ein Aegyptier gewesen sei, und zeigt, daß er vielmehr in Palästina gelebt und dort sein Buch geschrieben habe. Da Hr. V. sonst gern auf die Rabbinen und den Talmud Rücksicht nimmt, so hat sich Ref. gewundert, daß er gerade bei diesem Buche, das am meisten Anlaß dazu geboten hätte, solches nicht gethan hat. Es kommen nämlich ziemlich viele Sprüche des Buches Sirach auch im Talmud an verschiedenen Stellen vor, und eine sorgfältige Berücksichtigung derselben würde nicht nur auf weitere Gründe für die hebräische Ursprache des Buches und die palästinensische Heimath seines Verfassers geführt, sondern auch zur Erklärung des Verhältnisses zwischen dem lateinischen und griechischen Texte beachtenswerthe Anhaltspunkte geboten haben. Nachdem schon früher auf derartige Sprüche aufmerksam gemacht worden, sind dieselben neulichst von einem israelitischen Privatgelehrten, Hrn. Leopold Dukes, ziemlich vollständig zusammengestellt worden in seiner „Rabbinischen Blumenlese &c., Leipzig 1844",

welche auch sonst für die nähere Kenntniß der alten rabbinischen Literatur, namentlich des Talmud, sehr wichtig und empfehlenswerth ist.

Da aus dem Gesagten sich hinlänglich abnehmen läßt, was Hr. V. geleistet, so scheint ein weiteres Verfolgen seiner speciellen Erörterungen über die übrigen deuterokanonischen Bücher nicht mehr nöthig zu sein. Die Rechtfertigung der Sessio quarta und die Vertheidigung der Kanonicität dieser Bücher ist ihm im Ganzen wohl gelungen und steht fest, so sehr auch an dieser und jener Einzelnheit sich noch mag rütteln lassen. Besonders rühmliche Anerkennung verdient die umfassende und erschöpfende Zusammenstellung und Würdigung der kirchlichen Zeugnisse aller Art für das göttliche Ansehen der fraglichen Bücher. So vollständig wie hier findet man diese Zeugnisse nirgends gesammelt und wohl auch nirgends bei schwierigen Punkten und scheinbaren Widersprüchen so eingänglich beurtheilt und gegen einander ausgeglichen. Namentlich sind nicht bloß die Aussprüche einzelner Väter und Lehrer der Kirche hinsichtlich der fraglichen Bücher, sondern auch, was bei derartigen Arbeiten sonst nur in sehr dürftiger Weise geschieht, die Concilienschlüsse und päpstlichen Erlasse angeführt und nöthigen Falls auch erläutert. Ueber die einzelnen, namentlich die weniger bekannten, Zeugen werden jedes Mal die wichtigsten biographischen Notizen mitgetheilt, aus denen sich der Leser meistens zugleich ein selbständiges Urtheil über die Wichtigkeit des gegebenen Zeugnisses bilden kann.

In Betreff der gegnerischen Einwendungen wird zwar nur das Horne'sche Werk: An introduction to the critical study and knowledge of the holy scriptures berücksichtigt;

weil jedoch Hartwell Horne auch die Ansichten anderer, namentlich deutscher, Gelehrten theilweise gekannt und adoptirt hat, so sind die einschlägigen Hauptpunkte doch großentheils berührt worden, wiewohl sich nicht verkennen läßt, daß durch eine umfassendere Berücksichtigung der ziemlich zahlreichen Streitschriften gegen die deuterokanonischen Bücher die vorliegenden Erörterungen jedenfalls an Tiefe und Gründlichkeit gewonnen haben würden. Immerhin sind sie aber auch nach dieser Beziehung ein schätzbarer Beitrag zur Orientirung über eines der schwierigern Gebiete der alttestamentlichen Exegetik.

Welte.

6.

Die Liturgie der katholischen Armenier. Zum ersten Male aus dem Armenischen in's Deutsche übersetzt und mit ältern Liturgien, namentlich jenen des Basilius und Chrysostomus verglichen von Franz Xaver Steck, katholischem Stadtpfarrer in Reutlingen. Tübingen, 1845. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. Pr. 1 fl.

So bedeutend die Stellung ist, welche die Armenische Kirche im großen Ganzen der christlichen Gemeinschaft einnimmt, so ist doch bisher in Deutschland verhältnißmäßig nur Wenig für die Kenntniß der innern Zustände derselben geschehen. Es gereicht daher dem durch seinen Fleiß und seine literarische Thätigkeit rühmlich bekannten Uebersetzer der vorliegenden Armenischen Liturgie schon das zum Lobe, daß er sich auf einem so selten betretenen Felde versucht hat. Von Vorarbeiten konnte er nur die sehr frei gehaltene und

über die Schwierigkeiten leicht hinwegschlüpfende italiänische Uebersetzung des Mechitaristen P. Avedichean benützen. Rechnet man dazu noch, daß es mit der Armenischen Lexicographie, trotz der voluminösen Werke darüber, gerade noch nicht am besten bestellt ist, so wird man die Schwierigkeiten leicht ermessen können, die der Uebersetzer überwinden mußte, bis es ihm gelang, eine den Anforderungen der Gegenwart entsprechende Uebertragung herzustellen. So viel Referent zu beurtheilen vermag, ist dieselbe möglichst genau und wortgetreu, und es dürften sich nur wenige Stellen finden, in Bezug auf welche sich die Vermuthung nahe legt, daß sie bei genauerer Sprachkenntniß, als sich aus Wörterbüchern schöpfen läßt, vielleicht anders übersetzt werden müßten. Im Uebrigen liest sich die Uebertragung leicht und angenehm, und obwohl sie den eigenthümlichen Charakter des Armenischen Originals keineswegs verwischt, so thut sie doch auch dem Genius unserer Muttersprache keine Gewalt an.

Einen besondern Werth verleihen dem Buche auch die zahlreichen Anmerkungen, welche der Uebersetzer beigefügt hat. In denselben werden zum Theil Eigenthümlichkeiten der Armenischen Liturgie erklärt, die für uns unverständlich wären, z. B. der Heiligenkatalog im Canon der Messe, besondere Rubrikenvorschriften u. dgl. Zum größern Theile aber beschäftigen sie sich mit der Vergleichung der Armenischen einerseits und der Griechischen und Römischen Liturgie andererseits. Wie die Bildung der Armenier überhaupt auf Griechischer Grundlage beruht, so ist auch ihre Liturgie unverkennbar aus der Griechischen entstanden, ja sie hat sogar einzelne Ausdrücke wie Proschume (πρόσχωμεν) und Orthi (ὀρθοί) unverändert aus ihr herübergenommen. Der Uebersetzer hat

daher in den Anmerkungen die entsprechenden Stellen der Liturgie des heiligen Basilius und des heiligen Chrysostomus in der Regel ausführlich im Urtext angeführt und dadurch einen nicht unbedeutenden Beitrag für das wissenschaftliche Studium der Liturgie überhaupt geliefert. In Betreff der Römischen Liturgie begnügt er sich, die parallelen Parthien nur kurz mit den Anfangsworten anzugeben, da er bei dem Leserkreis, den er für sein Buch erwarten durfte, eine genaue Kenntniß derselben voraussetzen konnte.

Wir bemerken noch, daß das Wort Liturgie auf dem Titel in engerer Bedeutung genommen ist, als wir es zu verstehen pflegen. Nach älterm Sprachgebrauche bezeichnet dasselbe zunächst nur das Meßopfer, und dieß ist auch hier der Fall.

Was den praktischen Nutzen anbelangt, den die vorliegende Arbeit haben kann, so glauben wir, daß derselbe kein geringer sein dürfte. Wir wollen kein Gewicht darauf legen, daß durch dieselbe die katholische Lehre vom Meßopfer und von der Transsubstantiation eine glänzende Bestätigung findet, so wichtig und bedeutsam auch dieses Ergebniß sein mag, indem die Entstehung der Armenischen Liturgie in eine Zeit hinaufreicht, wo diese Dinge noch unbekannt gewesen sein sollen. Wir wollen lieber auf ein paar andere Punkte aufmerksam machen, die uns in der geistigen Bewegung gerade der Gegenwart von größerer Wichtigkeit zu sein scheinen. Man hört kaum Etwas häufiger, als die Behauptung, das Eine Wesen des Christenthums habe in verschiedenen Formen sich seinen Ausdruck schaffen müssen, aber diese Verschiedenheit könne und dürfe das Band der Einheit nicht stören. Was daran wahr ist, bestätigt die Armenische Liturgie vollkommen. So fremd-

artig uns dieselbe auch entgegentritt, so finden wir uns doch in derselben heimisch: man fühlt augenblicklich, es ist derselbe Boden, auf dem wir stehen, und aus dem auch sie erwachsen ist. Hat allerdings der Wortreichthum der Armenischen Sprache die Veranlassung gegeben, daß so zu sagen das Gewächs der Liturgie in weitläufigen Redensarten und breiten Wortzusammensetzungen zu einem üppigen Blätterschmuck sich entfaltete, so sieht man doch bald, daß unter diesem derselbe Stamm, dieselben Aeste und Zweige sich bergen, die z. B. in der wortkargern Römischen Liturgie viel offener zu Tage treten. Hier findet in der That rein nur eine Verschiedenheit der Form statt, während der Glaubensgrund ein und derselbe geblieben ist, und dieselbe kann auch lediglich nichts Verfängliches haben, vielmehr ist sie als etwas Erfreuliches anzuerkennen, da sie die lebendige unerschöpfliche Triebkraft des Glaubens selbst augenfällig beurkundet. Aber auch gegen das Unwahre an obiger Behauptung dürfte die Armenische Liturgie eine nicht unbedeutende Instanz bilden. Wer die Dogmen selbst nur für gleichgültige Formen ansehen will, der möchte wohl in nicht geringer Verlegenheit sein, zu erklären, wie die genannte Liturgie als Form einer Form, als Schatten eines Schattens durch so viele Jahrhunderte habe bestehen und von dem Armenischen Volke in den bittersten Kämpfen als theures Heiligthum habe gewahrt werden können. Wird wohl einer gewissen modernen Agende eine gleiche Dauer zu prophezeien sein? — Sodann aber glauben wir, daß ein genaues Studium der Armenischen wie überhaupt jeder altkirchlichen Liturgie nur zu immer größerer Liebe und Hochschätzung unserer Römischen Liturgie führen und den Dilettantengelüsten in dieser Hinsicht ein Ende

machen muß. Erst durch eine solche Vergleichung tritt die wunderbare Tiefe und reiche innere Durchbildung dieser letztern, ihre Einfachheit bei der größten Mannigfaltigkeit klar vor die Anschauung, und ist dieses einmal geschehen, so wird Jedem auch bald die Lust verschwinden, etwas Besseres leisten zu wollen.

Wir wünschen daher dem von der Verlagshandlung schön ausgestatteten Büchlein möglichst große Verbreitung.

Repetent Aberle.

7.

Der Feind kommt, wenn die Leute schlafen. Predigt, gehalten am vier und zwanzigsten Sonntage nach Pfingsten von Förster, Domherrn, Domprediger, fürstbischöflichem Vicariatamts- und Consistorialrathe. Auf vielseitiges und dringendes Begehren. Neunte Auflage. Breslau und Ratibor. Verlag von Ferdinand Hirt. 1844.

Obwohl die Quartalschrift mit einzelnen Predigten sonst sich nicht zu befassen pflegt, so hat doch die vorliegende zu viel Werth und Bedeutung, um nicht mit ihr eine Ausnahme zu machen. Dieselbe ist hervorgerufen durch den blindwüthenden Lärm, den die deutsche Presse über die Trierer Wallfahrt erhoben, nachdem ein apostasirter Priester sich gefunden, der als Chorage vorgeschoben werden konnte. Indessen ist die Polemik des beredten Breslauer Dompredigers keineswegs geradezu gegen diesen Lärm gerichtet. Das wäre ein ebenso unnützes als thörichtes Unterfangen gewesen.

Vielmehr wendet sich dieselbe mit all ihrer Schärfe gegen das eigene Haus, und deckt schonungslos die Schäden auf, welche es möglich gemacht, daß eine solche Sündfluth von Entstellungen, Lügen, Verläumdungen und Verhöhnungen in dasselbe eindringen konnte. Dies ist offenbar die heilsamste und darum auch beste Weise der Polemik. Als Grundgebrechen, nicht der katholischen Kirche, sondern vieler Katholiken der Gegenwart bezeichnet der Verfasser mit Recht die Schlafsucht, welche dem Feinde die günstige Zeit gewähre, im guten Ackerlande das Werk der Verheerung zu vollbringen. Doch lassen wir in dieser Hinsicht, wie es billig ist, den Redner selbst sprechen! „Ach, meine Geliebten," heißt es p. 9, „daß wir es gestehen müssen, ganz besonders giebt diese Schlafsucht noch unter uns sich kund; die Beweise liegen offen da, und ich darf mich auf einen einzigen beschränken, auf die Wirksamkeit der Presse, ganz besonders auch in unserer Provinz. Unsere Zeitungen und Localblätter und Flugschriften, hört sie doch und achtet darauf, wohin ihr Streben geht: sehet Ihr in diesen Blättern nicht Alles, was in Deutschland, ja, was sage ich, was in Europa, was in der ganzen Welt zum Nachtheile der Kirche und zu ihrer Herabwürdigung nur immer geschrieben und gedruckt wird, mit unermüdlichem Eifer zusammengetragen und Euch zur täglichen Geistesspeise aufgetischt? Sind wir nicht so weit, daß Ehrfurcht und Gehorsam gegen das Oberhaupt der Kirche, gegen den heiligen Vater, zur Sünde gestempelt und Jeder als ein Ultramontaner und römischer Finsterling verketzert wird, der aus seiner Ehrfurcht und seinem Gehorsam gegen denselben kein Geheimniß macht?...... Sind wir nicht so weit, daß jeder leichtsinnige Priester, den sein Bischof oder dessen Amt zur

Verantwortung zieht, das Ansehen seiner Vorgesetzten nur verwerfen, gegen die Kirche und ihre Lehren nur sich auflehnen, dem Heere der Lästerer und Spötter nur sich anschließen darf, um sich als ein Mann des Lichtes und der Freiheit, als ein Mann seiner Zeit, laut und öffentlich gepriesen und unterstützt zu sehen? Fehlt noch etwas zur Auflösung aller kirchlichen Zucht und Ordnung, als der Aufruf: Jagt die Priester fort und schließt die Kirchen zu! Wohl vernehmen wir allenfalls unter diesem Lärmen auch ein Wort, wie wohl es bei uns um den confessionellen Frieden bestellt sei; und in der That scheint es damit recht wohl bestellt zu sein, so lange keine Stimme zur Vertretung der Kirche laut wird; läßt sich aber nur ein katholisches Wort, und wäre es das ruhigste und bescheidenste, vernehmen; dann hören wir uns von allen Seiten mit dem Zurufe: Fanatismus, Jesuitismus, Finsterniß, wüthiger Ingrimm — und wer weiß was Alles — fast erstickt. Und das geschieht vor mehr als einer Million schlesischer Katholiken! Das geschieht vor einem zahlreichen katholischen Adel, der es sonst wohl als eine schöne Aufgabe seines Standes betrachtete, sich als der Kirche Schirm zu erweisen! Das geschieht vor den zahlreichen katholischen Lehranstalten der Provinz, deren Stolz es sein sollte, vor Allem der Kirche heilige Wirksamkeit aufrecht erhalten und pflegen zu helfen! Das geschieht vor dem höhern und niedern Bürgerstande, in dessen gesundem Kernboden kirchliche Ehrfurcht und kirchlicher Gehorsam früher ihre festesten Wurzeln schlugen! Es geschieht vor uns Allen, und warum? Das Evangelium giebt uns Antwort darauf: Der Feind kommt, wenn die Leute schlafen."

Man sieht wohl, der Prediger weiß die Dinge bei dem

rechten Namen zu nennen, und scheut sich auch nicht es zu thun. Ebenso weiß er die rechten Mittel in der Noth und scheut sich wieder nicht, sie anzurathen. Vor Allem mahnt er zum Vertrauen auf den König und auf sein am Huldigungstage gegebenes Wort: „Sollten Unbilden gegen die Kirche geschehen, so erkläre ich es für meine theure Pflicht, sie augenblicklich abzustellen.“ Dann aber fährt er fort: „Sodann bitte ich Euch, hört endlich auf, durch Eure Beiträge Zeitschriften und Blätter zu fördern, welche fast unausgesetzt die Kirche und ihre Diener befehden. Jeder Pfennig, den Ihr dafür ausgebt, ist ein Verrath an Eurem Glauben und eine Versündigung gegen Euere Kirche. Wehe denen, die Aergerniß geben! sagt der Meister: dieses Wehe aber gilt auch denen, die Aergernisse unterstützen und fördern helfen.“

Doch, wir müßten die ganze Predigt ausschreiben, wollten wir jede vortreffliche und beherzigenswerthe Stelle unsern Lesern vorlegen. Die ausgehobenen können indeß vollkommen genügen, um das Urtheil zu begründen, daß nach Form und Inhalt diese Predigt zu dem Besten gehört, was wir in dieser Gattung haben, und ganz geeignet ist, den guten Ruf noch zu vermehren, den sich der Herr Verfasser schon durch sein früher erschienenes Predigtwerk auch in unsern Gegenden erworben hat.

Theologische

Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,
Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der K. Universität Tübingen.

Siebenundzwanzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1845.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
Wien, bei Braumüller und Seidel, so wie bei Gerold und Sohn.
Prag, Haase Söhne.

I.
Abhandlungen.

1.
Der Wunderbegriff des h. Thomas von Aquino.

Ein Beitrag zur Apologetik des Christenthums.

Das Wunder galt von jeher als eines der bedeutendsten apologetischen Momente des Christenthums. Der Stifter unserer heil. Religion selbst nimmt die Beweiskraft dieses Momentes in Anspruch, wenn er den ungläubigen Juden antwortet: „Die Werke die ich im Namen meines Vaters thue, diese geben Zeugniß von mir. — Wenn ich die Werke meines Vaters nicht thue, so dürft ihr mir nicht glauben. Wenn ich sie aber thue, und wenn ihr mir nicht glauben wollt, so glaubt doch meinen Werken.“ Joh. 10, 25. 37 f. Desselben Beweises bedienten sich auch die Apostel. So führt der heil. Petrus schon am Pfingstfeste die Wunder und Zeichen des Herrn als Zeugnisse der göttlichen Sendung desselben an in den bedeutungsvollen Worten: „Jesum von Nazaret, den Mann der von Gott selbst unter euch beglaubigt wurde durch Thaten, Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn, wie ihr auch selber wisset, unter euch wirkte, diesen habet

ihr, da er nach Gottes bestimmtem Rathschlusse und Vorsehung in eure Gewalt gegeben wurde, durch der Gottlosen Hände an's Kreuz geheftet und getödtet." Act. 2, 22 f. Aber schon die Apologeten der ersten christlichen Jahrhunderte hatten die Aufgabe, die Einwürfe der Gegner des Christenthums zu widerlegen, welche die Wunderthaten unsers Heilands theils läugneten, theils ihnen ihre Beweiskraft dadurch absprachen, daß sie auf die Wunderthaten aufmerksam machten, welche außerhalb des christlichen Gebietes gewirkt worden seien. (Apollonius von Tyana u. s. f.)

Wie aber die Angriffs- und Vertheidigungswaffen des Geistes, besonders wenn es sich um s. g. unveränderliche, z. B. religiöse Wahrheiten handelt, sich im Ganzen immer so ziemlich gleich bleiben, so suchten auch die Gegner der christlichen Offenbarung, welche in neuerer Zeit mit ihren Angriffen gegen dieselben offen hervorzutreten wagten, die Beweiskraft der Wunder, deren objective Möglichkeit und positive Wirklichkeit sie bestritten, wiederum zu untergraben und zu vernichten. Der erste, welcher seinen Angriff in eine bestimmte, wissenschaftliche Form faßte, war der Vater des modernen Pantheismus, Benedict von Spinoza. In gleichem negativen, nur mehr skeptischen Geiste kämpfte die Freischaar der englischen Deisten und der französischen Encyklopädisten, welcher sich bald eine Menge Nachzügler aus Deutschland anschloßen. Hatten nun in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts Lessing mit seinen Wolfenbüttler Fragmenten und Paulus und seine Geistesgenossen den theistischen Gott in Ruhestand versetzt, so trugen ihn die Schöpfer der neuesten Philosophie zu Grabe, hoben damit die bisherige Weltanschauung auf und setzten die bisherigen religiösen Vorstellungen außer Curs, bis endlich der

bekannteste neue Kritiker es auf sich nahm, die Errungenschaft der modernen Wissenschaft und die Weisheit der Schule zu einem Gemeingute der Menschheit zu machen und das schon so vielfältig erschütterte System der Positivität durch den Geist der Negation zu zersetzen und aus den Fugen zu treiben.

So vielfach nun aber auch in neuester Zeit, um wieder zu dem Wunderbegriff zurückzukehren, von positiver Seite der Versuch gemacht worden ist, theils diesen angegriffenen Wunderbegriff wieder zu stützen und zu begründen, theils die Wirklichkeit der bestrittenen Wunder zu beweisen, so möchte es sich doch immerhin noch der Mühe lohnen auch einmal die Wissenschaft der frühern Zeit zu Rathe zu ziehen und bei den Meistern vergangener Jahrhunderte auf einige Zeit in die Schule zu gehen. Wer wäre aber wohl dieser Auszeichnung würdiger, als der heil. Thomas von Aquino, welcher zwar, wie man vielfältig zu sagen pflegt, einem der finstersten Jahrhunderte der Geschichte angehört, der aber dennoch nach dem Urtheile der Kirche nächst dem heiligen Augustinus die höchste Stufe christlicher Wissenschaft erstiegen hat, welcher aber, obgleich er immer des größten kirchlichen Ansehens genoß, dennoch in unserer Zeit großentheils nur noch dem Namen nach bekannt ist. Wir haben uns daher die Aufgabe gestellt, den Wunderbegriff des heil. Thomas darzustellen, wie er in seinen Schriften, besonders aber in seiner „Summa theologica“ niedergelegt ist. Wir werden es versuchen, alle mit diesem wichtigen Gegenstande in Berührung stehenden Punkte zu besprechen, so weit es der Raum dieser Blätter gestattet, indem wir mit der apologetischen Tendenz dieser Abhandlung zugleich die Nebenabsicht verbinden, auf das System des heil.

Thomas wieder mehr aufmerksam zu machen und eine vielseitigere Bearbeitung der Scholastik anzuregen.

I. Begriff des Wunders.

Ein Wunder im eigentlichen Sinne wird diejenige Wirkung genannt, welche außerhalb der Ordnung der gesammten geschaffenen Natur hervorgebracht wird. [1])

Das Wort „miraculum" stammt von „miror" (sich wundern). Der Begriff der Verwunderung schließt aber zwei Momente in sich: einmal, daß die Ursache der Erscheinung, welche Verwunderung erregt, unbekannt sei; dann aber, daß der Gegenstand selbst, an welchem diese Erscheinung vor sich geht, eine Eigenschaft an sich trage, welcher gemäß das gerade Gegentheil von der Erscheinung, worüber wir uns wundern, zum Vorscheine kommen sollte. So könnte sich z. B. Jemand dem die Kraft des Magnets unbekannt wäre wundern wenn er Eisen zu diesem Magnete aufsteigen sähe, da das Eisen vermöge seiner natürlichen Bewegung eigentlich nach unten streben sollte. Diese Verwunderung selbst aber kann wiederum entweder einen bloß subjectiven oder einen objectiven Grund haben. Subjectiv ist derselbe, wenn die Ursache der Wirkung, worüber wir uns verwundern, nicht absolut, sondern nur diesem oder jenem unbekannt ist; und auch der Gegenstand unserer Verwunderung keine solche Eigenschaft an sich trägt, welche mit der Wirkung, über welche wir uns wundern, in einem wirklichen, sondern nur in einem vermeintlichen Widerspruche steht. Daher die Erscheinung,

1) Summa theol. p. 1. q. 110 a. 4. C.

daß eine Wirkung dem Einen wunderbar vorkommt, welche ein Anderer für ganz natürlich hält. So wundert sich der, welcher die Eigenschaft des Magnets aus der Theorie oder Erfahrung kennt, nicht über die zuvor genannte Wirkung, wohl aber der, welchem dieselbe unbekannt ist. Objectiv ist der Grund der Verwunderung, wenn die Ursache einer Wirkung, worüber wir uns wundern, absolut unbekannt ist, und wenn der Gegenstand, an welchem eine unsere Verwunderung erregende Erscheinung vor sich geht, eine solche Eigenschaft oder Disposition an sich trägt, welche mit der hervorgebrachten Wirkung in reellem, wesentlichem Widerspruche steht. Die unerforschlichste Ursache aber ist die göttliche Macht, welche in allen Dingen auf die verborgenste Weise wirkt; und deßhalb werden nur diejenigen Wirkungen, welche durch die Macht Gottes an solchen Dingen hervorgebracht werden, welche ihrer Natur nach zu entgegengesetzten Wirkungen oder wenigstens zu einer entgegengesetzten Wirkungsweise disponirt sind, Wunder im eigentlichen Sinne genannt; diejenigen Wirkungen aber, welche die Natur edoch auf eine uns, oder wenigstens dem Einen oder Andern von uns unbekannte Weise, ja sogar diejenigen, welche Gott hervorbringt, die aber ihrem Wesen nach nur von Gott hervorgebracht werden können, können nicht Wunder, sondern nur Verwunderung erregend oder wunderlich genannt werden. [1])

1) Quaest. 6 de pot. a. 1. cf. Roselli „Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis, p. III. Metaphysicam Complectens. Romae 1782. p. 695 f. Kürzer spricht sich

Die Wunder theilt nun der heil. Thomas, je nachdem sie dem Wirkungskreise der natürlichen Macht näher oder entfernter liegen, in drei Klassen ein.

Zu der ersten Klasse gehören diejenigen Wirkungen der göttlichen Macht, wozu die Macht der Natur in keiner Weise zureicht, so z. B. daß zwei Körper zu gleicher Zeit denselben Raum einnehmen, daß die Sonne in ihrem Laufe rückwärts gehe oder stehen bleibe, daß das Meer sich theile und zum Durchgange durch dasselbe Platz mache. Die Wunder dieser Klasse sind wiederum ihrem Range nach untereinander verschieden; denn je mehr sie die Macht der Natur übersteigen, desto größer sind sie. So ist z. B. das Rückwärtsgehen der Sonne ein größeres Wunder, als das Sichtheilen des Meeres.

Den zweiten Rang unter den Wundern nehmen diejenigen Wirkungen der göttlichen Macht ein, welche auch die Natur hervorbringen kann, aber nicht in der nämlichen Ordnung. So ist es z. B. ein Werk der Natur, daß ein ani-

---

Thomas in der Summa theol. p. 1. q. 105 a. 7. C. über den Unterschied zwischen dem „miraculum" und „mirum" aus. Eine Verwunderung entsteht, wenn die Wirkung offenkundig, die Ursache aber verborgen ist. So wundert sich z. B. Jemand der eine Sonnenfinsterniß sieht, ohne die Ursache derselben zu wissen. Es kann nun aber die Ursache einer Erscheinung dem Einen bekannt sein, während sie einem Andern unbekannt ist; deßhalb kommt dem Einen Etwas wunderbar vor, was dem Andern nicht. So wundert sich z. B. über eine Sonnenfinsterniß ein ungebildeter Landmann, nicht aber ein Astronom. Ein miraculum wird aber genannt etwas Wundervolles (admiratione plenum), d. h. eine Wirkung, deren Ursache schlechthin und allgemein unbekannt ist. Eine solche Ursache aber ist Gott. Daher werden jene Werke, welche von Gott außerhalb der uns bekannten Ursachen hervorgebracht werden, Wunder oder Mirakel genannt. —

malisches Wesen lebe, sehe und sich frei bewege, daß es aber aus dem Zustand des Todes, der Blindheit und Lahmheit wieder zum Leben, zum Gesichte und zur Bewegung gelange, diese Wirkung kann die Natur nicht hervorbringen, wohl aber bringt sie Gott zuweilen vermöge eines Wunders hervor. Auch die Wunder dieser Klasse sind wiederum ebenso, wie die der ersten Klasse nach demselben Verhältnisse dem Range nach unter sich verschieden.

Zu der dritten Klasse werden diejenigen Wunder gerechnet, durch welche Gott eine sonst im Bereiche der natürlichen Kräfte liegende Wirkung hervorbringt, ohne sich jedoch dieser Kräfte zu bedienen; so z. B. wenn Jemand von einem durch die Naturkräfte heilbaren Fieber durch die Kraft Gottes befreit wird, oder wenn es regnet, ohne daß die Elemente der Natur dabei thätig sind. [1])

Der heil. Thomas wirft nun auch an einem andern Orte [2]) die Frage auf, ob ein Wunder größer sei, als ein anderes?

Vom Standpunkte der göttlichen Allmacht aus betrachtet, so lautet die Antwort im Wesentlichen, gibt es keinen Unterschied zwischen den Wundern; denn es erfordert ein Werk bei Gott nicht mehr Kraftanstrengung als ein anderes, vielmehr ist jedes Werk im Vergleiche mit der göttlichen Allmacht

---

1) L. 3. con. Gen. c. 101. cf. Roselli l. c. p. 698. — Es ist von dieser Eintheilung der Wunder in drei Klassen zu bemerken, daß dieselbe in der Kirche recipirt worden ist, und daß dieselbe in der Congregatio Rituum bei der Canonisation der Heiligen beobachtet wird; wie dieß besonders Benedict XIV. in seinem Werke: „de Can. Sanct. Lib. 4. p. 1. c. 1 bemerkt.

2) Summa theol. p. 1, q. 105. a. 8.

ein kleinstes (minimum). Ja von diesem Standpunkte aus betrachtet, kann von einem Wunder nicht einmal die Rede sein. Ein Wunder wird ein Werk nur genannt mit Rücksicht auf die Macht der Natur, welche zu einem solchen Werke nicht zureicht. Und deßhalb wird nach dem Maße, als ein Werk die Macht der Natur überschreitet, auch die Größe eines Wunders bestimmt. Es werden nun von Thomas hier ebenfalls die Wunder in die genannten drei Klassen eingetheilt. „Es kann nämlich eine Wirkung der Macht der Natur in dreifacher Weise unerreichbar sein: erstens in Beziehung auf die Wirkung an sich, zweitens in Beziehung auf den Gegenstand, an welchem diese Wirkung vor sich geht (z. B. Todtenweckungen), drittens in Beziehung auf die Art und Weise und die Ordnung, in der die Wirkung hervorgebracht wird (z. B. wunderbare Krankenheilungen)."

Eine andere Frage, welche von den Theologen und Philosophen neuerer und neuester Zeit vielfach besprochen worden ist, ob nämlich die Wunder übernatürliche oder widernatürliche oder außernatürliche Wirkungen seien, findet gleichfalls schon bei dem h. Thomas ihre Lösung. In Beziehung auf die Wunderwerke Gottes, sagt derselbe, pflegt man sich der Unterscheidung zu bedienen, daß man einige übernatürliche, andere widernatürliche, wieder andere außernatürliche Wirkungen nennt. Uebernatürlich werden sie genannt, insofern zu jenen Wirkungen, welche Gott hervorbringt, die Macht der Natur auf keine Weise zureicht, und zwar kann dieses einen zweifachen Grund haben, einmal, weil die Form selbst, mit welcher Gott eine Materie gestaltet, von der Natur in keiner Weise einem

Stoffe aufgeprägt werden kann, wie z. B. die Form der Glorie, welche Gott den Leibern der Auserwählten anziehen wird, und so auch die Menschwerdung des Wortes; oder zweitens, weil die Natur eine solche Form zwar dieser oder jener, aber nicht gerade der gegebenen Materie anziehen kann. So hat z. B. die Natur die Macht, Leben hervorzubringen, daß sie aber in diesem Todten das Leben wiederherstelle, das vermag sie nicht. Widernatürlich wird ein Wunder genannt, wenn in der Natur eine Disposition zurückbleibt, welche mit der von Gott hervorgebrachten Wirkung im Widerspruche steht; so z. B., wenn Gott die Jünglinge im Feuerofen unverletzt erhält, während das Feuer die Kraft zu brennen beibehält, oder wenn das Wasser des Jordans stehen bleibt, ohne die Schwerkraft zu verlieren, oder wenn eine Jungfrau gebiert. Außernatürlich sind solche Werke Gottes, welche auch die Natur hervorbringen kann, aber nicht auf die nämliche Weise, weil nämlich entweder Gott sich nicht der Mittel bedient, zu welchen die Natur ihre Zuflucht nehmen muß (z. B. wenn Christus zu Canaan Wasser in Wein verwandelt, Joh. 2: eine Wirkung, welche auch die Natur gewissermaßen hervorbringen kann; insofern das Wasser, welches der Weinstock als Nahrung an sich zieht, zu seiner Zeit in den Saft der Traube umgewandelt wird), oder aber, weil das Werk in solcher Quantität auftritt, wie die Natur sie nicht hervorbringen kann (ein Beispiel hiefür sind die Frösche, welche in Aegypten plötzlich in unzähliger Menge zum Vorschein kamen), oder endlich weil das Werk Gottes keines langen Zeitverlaufes bedarf, wie z. B., wenn in einem Augenblicke auf die Anrufung eines Heiligen hin eine Heilung erfolgt. [1])

---

1) Qu. 6. de pot. a. 2. Roselli l. c. 705.

II. Möglichkeit des Wunders.

Fragen wir nun nach dem Fundamente, auf welchem der thomistische oder überhaupt der theistische Wunderbegriff ruht, so werden wir auf die Lehre von der göttlichen Providenz und Weltregierung, welche wiederum in der Lehre von der Persönlichkeit Gottes wurzelt, hingewiesen. Gott steht, wenn auch substantiell von der Welt verschieden, dennoch derselben nicht gleichgültig gegenüber, sondern er hält seit der Schöpfung die Zügel der Weltregierung in den Händen. Welches ist nun aber die Wirkung der göttlichen Weltregierung? fragen wir mit Thomas. Die Antwort lautet: Die Wirkung einer jeden Thätigkeit kann aus dem Ziele derselben ermessen werden. Denn durch eine jede Thätigkeit will man bewirken, daß dadurch ein gewisses Ziel erreicht werde. Das Ziel der göttlichen Weltregierung ist aber das wesentliche Gute, oder das Urgute, und Alles strebt dahin, an ihm zu participiren und mit ihm sich zu verähnlichen. Die Wirkung der göttlichen Weltregierung kann nun von drei Seiten aus betrachtet werden: einmal von Seite des Zieles selbst, und insofern giebt es nur eine Wirkung, nämlich die Verähnlichung mit Gott; oder aber sie kann zweitens betrachtet werden von Seite der Art und Weise, wie die Creatur zu dem höchsten Gute geführt wird. In dieser Hinsicht giebt es im Allgemeinen zwei Wirkungen der Weltregierung; denn die Creatur verähnlicht sich in zweifacher Beziehung mit Gott: in Beziehung darauf nämlich, daß Gott gut ist, verähnlicht sich die Creatur mit Gott insoweit, als auch sie gut ist; in Beziehung darauf aber, daß Gott für das Endliche die Ursache oder der Urquell des Guten ist, (verähnlicht sie sich) insofern, als

eine Creatur der andern die Bewegung zum Guten giebt. In dieser Beziehung giebt es also zwei Wirkungen, nämlich die Erhaltung der Creaturen im Guten, und die Bewegung derselben zum Guten. Endlich kann die Wirkung der göttlichen Weltregierung noch betrachtet werden im Einzelnen, und insofern giebt es unzählige Effecte [1]).

Der göttlichen Weltregierung ist nun alles Creatürliche unterworfen [2]). Fragt man nun aber, ob Alles von Gott unmittelbar regiert werde: so muß man auf den Begriff der göttlichen Weltregierung etwas genauer eingehen. Der Begriff derselben schließt nämlich zwei Momente in sich, nämlich die Regierung an sich (als vorherrschend intellektuelle Thätigkeit betrachtet oder die Providenz und den Vollzug oder die Ausführung derselben („ratio gubernationis," von Thomas an einem andern Orte auch „cognitio practica“ genannt, „quae est ipsa providentia, et executio“). Was die erste anbelangt, so regiert Gott Alles unmittelbar, was die letztere betrifft, so regiert Gott Einiges vermittelst anderer Creaturen [3]). Da nun die göttliche Providenz die allgemeine Ursache des Seins nicht blos theilweise, sondern schlechthin („universaliter totius entis“) ist, so kann auch Nichts außer der Ordnung der göttlichen Weltregierung vor sich gehen [4]).

Nun aber werden wir zu der wichtigen Frage geführt, welche mit dem Wunderbegriffe in der engsten Verbindung steht, ob Gott Etwas außer der natürlichen Ordnung der Dinge wirken könne?

---

1) Summa theol. p. 1. q. 103 a. 4. C.
2) Ibid. p. 1. q. 103 a. 5. C.
3) Ibid. p. 1. q. 103 a. 6. C.
4) Ibid. p. 1. q. 103 a. 7. C.

Insofern die natürliche Ordnung der Dinge, antwortet Thomas, von der ersten Ursache abhängt, kann Gott Nichts gegen die natürliche Ordnung der Dinge wirken, wohl aber insofern, als sie von jeder der creatürlichen Ursachen abhängig ist. Denn:

von jeder Ursache leitet sich eine gewisse Ordnung ab, in der sich die Wirkungen abwickeln, da jede Ursache das Wesen eines Princips in sich trägt. Deßhalb vervielfältigen sich auch mit den Ursachen die Ordnungen, von denen eine unter der andern enthalten ist, wie eine Ursache unter der andern; und deßhalb ist auch die höhere Ursache nicht unter der Ordnung einer niedern enthalten, wohl aber umgekehrt. Der heil. Thomas macht nun dieses Verhältniß an einem Beispiele aus dem gewöhnlichen Leben anschaulich. So hängt, sagt derselbe, von dem Familienvater die Ordnung des Hauses ab, diese aber steht unter der Ordnung der Gemeinde, diese wiederum unter der Ordnung des Gemeindevorstehers, und diese endlich unter der des Königs, in dessen Händen alle Fäden des Reiches zusammenlaufen. — Wenn man nun, fährt der heil. Thomas fort, die Ordnung der Dinge betrachtet, wie sie von der ersten Ursache abhängen, so kann Gott gegen die Ordnung der Dinge Nichts wirken; denn in diesem Falle würde er im Widerspruche mit seinem eigenen Vorherwissen und Willen oder mit seiner eigenen Güte handeln. Betrachtet man aber die Ordnung der Dinge, wie sie von jeder der geschaffenen Ursachen abhängt, so ist kein Grund vorhanden, warum Gott nicht außerhalb der natürlichen Ordnung dieser Dinge wirken könnte; denn er ist der Ordnung der geschaffenen Ursachen nicht unterworfen, sondern diese Ordnung ist vielmehr ihm unterworfen, da sie

von ihm ausgeht, und zwar nicht vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur, sondern vermöge seines freien Willens; denn er hätte auch eine andere Ordnung der Dinge festsetzen können. Er kann daher auch außerhalb dieser von ihm festgesetzten Ordnung beliebige Werke in's Dasein rufen, indem er nämlich die Wirkungen der geschaffenen Ursachen ohne diese hervorbringen, oder auch solche Werke wirken kann, die über die Sphäre der geschaffenen Ursachen hinausreichen. Daher sagt der heil. Augustin: „Gott wirkt gegen den gewöhnlichen Lauf der Natur, niemals aber wirkt er gegen das höchste Gesetz, weil er nicht im Widerspruche mit sich selbst wirkt."

Wenn nun aber in der Welt Etwas gegen die gewöhnliche Ordnung der Dinge geschieht, so kann dieß auf zweifache Weise sich zutragen, einmal durch die Thätigkeit eines solchen Agens, welches einem Dinge seine natürliche Richtung oder Neigung nicht gegeben hat, so z. B. wenn ein Mensch einen schweren Körper in die Höhe treibt, welcher die Neigung oder den Zug, sich nach unten hin zu bewegen, von dem Menschen nicht erhalten hat, und dieß ist gegen die Natur. Es kann sich aber auch Etwas zutragen, in Folge der Thätigkeit eines solchen Agens, von dem die natürliche Thätigkeit abhängt, und dieß ist nicht gegen die Natur. Ein Beispiel hiefür ist die Ebbe und Fluth des Meeres, welche nicht gegen die Natur ist, obgleich sie nicht nach der natürlichen Bewegung des Wassers, welches abwärts fließt, vor sich geht. Denn sie ist eine Folge der Einwirkung eines Himmelskörpers, von welchem wiederum die natürliche Neigung untergeordneter Körper abhängt. Da nun die natürliche Ordnung von Gott in die Dinge gelegt worden ist, so ist es nicht

gegen die Natur, wenn Gott auch Etwas gegen diese Ordnung wirkt. Daher sagt der heil. Augustin: „Das ist jedem Dinge natürlich, was derjenige thut, von dem jegliche Art, Zahl und Ordnung der Dinge herrührt. [1])

Noch mehr wird sich die Möglichkeit der Wunder, welche durch das bisher Gesagte schon genügend erwiesen ist, uns herausstellen, wenn wir die wichtigsten Einwürfe gegen dieselbe beleuchten.

Spinoza argumentirt gegen die Möglichkeit der Wunder folgendermaßen:

Alles, was Gott will oder determinirt, schließt eine ewige Nothwendigkeit oder Wahrheit in sich. Denn weil das Wissen und der Wille Gottes nicht von einander verschieden sind, so macht es keinen Unterschied, ob ich sage, Gott wolle Etwas, oder er wisse dasselbe. Deßhalb folgt mit derselben Nothwendigkeit, mit der aus der göttlichen Natur und Vollkommenheit folgt, daß Gott ein Ding wisse, wie es ist, zugleich auch, daß Gott dasselbe Ding auch wolle, wie es ist. Da aber Alles, was geschieht, seine Wahrheit nur in einem nothwendigen Willensacte Gottes hat, so ist es die einleuchtendste Folge, daß die allgemeinen Naturgesetze lauter Willensacte Gottes sind, die aus der Nothwendigkeit und Vollkommenheit Gottes hervorgehen. Wenn also in der Natur eine Erscheinung sich zeigte, welche den allgemeinen Gesetzen derselben widerspräche, oder wenn Jemand behauptete, Gott bringe eine Wirkung gegen die Gesetze der Natur hervor, so müßte er zugleich auch behaupten, Gott wirke gegen seine

1) Summ. theol. p. 1. q. 105. a. 6.

Natur, welches der größte Widerspruch wäre. Diese Wahrheit könnte auch leicht aus der Identität der Macht der Natur und der Macht Gottes, in welcher Macht dessen eigentliche Wesenheit besteht, nachgewiesen werden. Es geschieht also Nichts in der Natur, was den allgemeinen Gesetzen derselben widerspricht, ja sogar Nichts, was mit denselben nicht in Uebereinstimmung ist oder aus denselben nicht folgt. Denn Alles, was geschieht, geschieht in Folge eines ewigen Willens und Entschlusses, oder mit andern Worten, nach Gesetzen und Regeln, die eine ewige Nothwendigkeit und Wahrheit in sich schließen; und daher beobachtet auch die Natur die Gesetze und Regeln, welche eine ewige Nothwendigkeit und Wahrheit in sich schließen, wenn sie auch uns sämmtlich unbekannt sind, doch jederzeit und damit zugleich auch eine bestimmte und unveränderliche Ordnung. Auch ist kein Grund vorhanden, der Natur eine beschränkte Macht und Kraft beizulegen und ihre Gesetze nur als auf bestimmte, nicht aber als auf alle Fälle anwendbar zu erklären; denn da die Kraft und Macht der Natur zugleich die Macht und Kraft Gottes ist, und die Gesetze und Normen der Natur zugleich Willensacte Gottes sind, so muß man nothwendiger Weise annehmen, daß die Macht der Natur unendlich sei, und daß die Gesetze derselben in der Art festgestellt seien, daß sie auf alle Wirkungen, die von dem göttlichen Denken selbst gedacht werden, sich erstrecken. Wäre dieß nicht der Fall, so würde man annehmen, Gott habe die Natur so unmächtig geschaffen und derselben so unfruchtbare und unwirksame Gesetze und Normen gegeben, daß er ihr öfters wieder nachhelfen müsse, wenn er sie erhalten wissen wolle, und daß die Dinge nicht nach einem nothwendigen Gesetze sich abwickeln, wie

dieß doch der Vernunft allein angemessen ist. Aus den angegebenen Prämissen nun, daß in der Natur nichts geschieht, was nicht eine Folge ihrer Gesetze ist, und daß ihre Gesetze sich auch auf alle Acte des göttlichen Denkens erstrecken, und daß endlich die Natur eine feste und unveränderliche Ordnung festhalte: aus diesen Prämissen folgt aufs einleuchtendste, daß der Ausdruck Wunder nur mit Beziehung auf die Meinungen der Menschen zu verstehen sei, und daß er nichts Anderes bezeichne, als eine Erscheinung, deren natürliche Ursache wir durch das Beispiel einer andern gewöhnlichen Erscheinung nicht erklären können, oder die wenigstens der nicht erklären kann, welcher ein Wunder beschreibt oder erzählt. Ich könnte nun ein Wunder eine solche Erscheinung nennen, deren Ursache aus den durch das natürliche Licht bekannten Principien der natürlichen Dinge nicht erklärt werden kann; weil aber die Wunder als solche nur mit Rücksicht auf die Fassungskraft der Menge, welche mit den Principien der natürlichen Dinge ganz unbekannt war, gewirkt wurden, so kann man vielmehr behaupten, daß die Alten diejenige Erscheinung für ein Wunder hielten, welche sie nicht auf die Weise erklären konnten, wie die Menge die natürlichen Dinge zu erklären pflegt, welche in solchen Fällen auf das Gedächtniß recurrirt, um sich einer andern ähnlichen Erscheinung, welche sie ohne Verwunderung sich vorstellen kann, zu erinnern; denn die Menge glaubt alsdann eine Sache recht einzusehen, wenn sie sich nicht mehr darüber wundert. [1])

Es ist nun, wenn wir zur Würdigung der Ein-

1) Benedicti de Spinoza Opera philosophica omnia ed. A. Gfrörer. Stuttg. 1830. p. 134 ff.

würfe Spinoza's übergehen, leicht einzusehen, daß dieselben ihren Grund in der pantheistischen Voraussetzung der Identität Gottes und der Natur, sowie der Identität des Denkens und Seins haben. Aus diesem Grundsatze, durch welchen der Begriff der absoluten Persönlichkeit Gottes zu einer logischen Kategorie herabgewürdigt wird, folgt alsdann auch die einseitige Behauptung, daß alle Willensacte Gottes nothwendige Acte seien. Wenn nun gleich das göttliche Denken und das göttliche Wollen nicht reell von einander verschieden sind, so folgt doch hieraus so lange nicht, daß Gott mit derselben Nothwendigkeit die Dinge will, mit welcher er dieselben denkt oder weiß, als man, auf theistischem Standpunkte stehend, sich bewußt ist, daß alle unsere Gotteserkenntniß eine unvollkommene und daher auch inadäquate sei.

Uebrigens machte sich schon der h. Thomas nebst mehreren Andern den Einwurf, dessen sich Spinoza bediente: Alles, was Gott weiß, weiß er mit Nothwendigkeit; wie aber das Wissen Gott wesentlich ist, so ist es auch das Wollen; also will Gott auch Alles das, was er will, mit Nothwendigkeit. [1])

In der darauf folgenden Conclusion stellt er alsdann die These auf: da die göttliche Güte das eigentliche Object des göttlichen Willens ist, auf das die andern Objecte sich als auf ihr Ziel beziehen, so will Gott seine Güte selbst mit absoluter Nothwendigkeit, die andern Objecte außer sich aber (alia a se, das Endliche, Creatürliche) will er nur mit voraussetzungsweiser Nothwendigkeit (non necessario nisi ex

1) Quidquid Deus scit, ex necessitate scit, sed sicut scientia divina est ejus essentia, ita voluntas divina: Ergo quidquid Deus vult: ex necessitate vult.“ Summa theol. p. 1. q. 19. a. 3. §. 6.

suppositione tantum), unter der Voraussetzung nämlich, daß er das, was er will, nicht nicht wollen kann. Diese These beweist er nun auf folgende Weise:

Der Ausdruck nothwendig kann auf zweifache Weise verstanden werden: nämlich im absoluten Sinn und zweitens voraussetzungsweise oder im relativen Sinne. Absolut nothwendig wird Etwas genannt, wenn es schon in der Begriffsbestimmung mitgesetzt ist oder in der Natur der Sache liegt, insofern z. B. ein Prädicat in der Definition des Subjectes enthalten ist, so ist z. B. der Mensch nothwendiger Weise ein animalisches Wesen, oder insofern ein Subject von einem Prädicat abhängt, so ist eine Zahl nothwendiger Weise entweder gerade oder ungerade; so ist es aber nicht nothwendig, daß Sokrates sitze; daher ist es z. B. nicht absolut nothwendig, sondern es kann nur voraussetzungsweise nothwendig genannt werden, unter der Voraussetzung nämlich, daß er sitzt, ist es nothwendig, daß er sitzt, so lange er sitzt. In Beziehung auf die Objecte des göttlichen Willens nun muß man erwägen, daß es nicht absolut nothwendig ist, daß Gott Etwas wolle; allein dieß kann nicht gesagt werden von Allem, was er will. Denn der göttliche Wille hat eine nothwendige Tendenz auf seine Güte, welche dessen eigentliches Object ist; daher will Gott seine Güte mit Nothwendigkeit, wie auch unser Wille nothwendiger Weise die Glückseligkeit will. So hat überhaupt jede andere Potenz eine nothwendige Richtung hin auf ein Hauptobject (wie z. B. das Gesicht auf die Farbe), weil es in ihrem Wesen liegt, daß sie auf jenes sich beziehe. Diejenigen Objecte aber, welche sich auf das Ziel hin beziehen,

wollen wir nur dann mit Nothwendigkeit, wenn sie von der Art sind, daß ohne sie das Ziel nicht erreicht werden kann: so wollen wir Speise, wenn wir die Erhaltung des Lebens wollen und ein Schiff, wenn wir über ein großes Wasser setzen wollen. Nicht auf dieselbe Weise aber wollen wir solche Objecte, ohne welche das Ziel erreicht werden kann, z. B. ein Pferd, um uns in's Freie zu begeben; denn dieses können wir ohne jenes. So verhält es sich nun auch mit dem Endlichen. Da die Güte Gottes nämlich vollkommen ist und ohne die andern Objecte sein kann, weil ihre Vollkommenheit durch dieselben keinen Zuwachs erhält, so folgt hieraus, daß es nicht absolut nothwendig ist, daß Gott andere Objecte außer sich wolle; doch ist es nothwendig, daß er dieselben voraussetzungsweise wolle, unter der Voraussetzung nämlich, daß er Etwas will, kann er dasselbe nicht nicht wollen; weil sein Wille sich nicht ändern kann. [1]) Wenn daher auch alle Willensacte Gottes ewige Acte sind, so folgt doch hieraus nicht, daß er das, was Gott will, anders, als voraussetzungsweise nothwendig wolle. Nicht weniger folgt aus dem Gesagten, daß, wenn gleich Gott von Ewigkeit her seine Güte will, er dennoch nicht mit derselben Nothwendigkeit dasjenige will, was er seiner Güte willen will; da seine Güte auch ohne die andern Objecte bestehen kann. [2])

Was nun aber den oben angeführten Einwurf betrifft, mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher Gott die Objecte wisse, müsse derselbe sie auch wollen, so erwiedert Thomas auf denselben:

---

1) Summa theol. p. 1, q. 19. a. 3. C.
2) l. c. 2m.

Wie das göttliche Sein in sich nothwendig ist, so auch das göttliche Wollen und das göttliche Wissen; allein das göttliche Wissen hat eine nothwendige Beziehung auf die Objecte des Wissens, während das göttliche Wollen diese nothwendige Beziehung auf die Objecte des Willens nicht hat. Der Grund hievon ist, weil man die Dinge (nur) insofern weiß, als sie in dem wissenden Subjecte sind, während der Wille auf die Objecte insofern gerichtet ist, als sie in sich selbst sind. Weil nun alles Creatürliche ein nothwendiges Sein hat, insofern es in Gott ist, nicht aber, insofern es in sich selbst ist, so hat dasselbe eine absolute Nothwendigkeit, wie wenn es aus sich selbst nothwendig wäre: und deßhalb weiß Gott Alles, was er weiß, mit Nothwendigkeit, nicht aber will er Alles, was er will, mit Nothwendigkeit.[1])

Da nun allerdings das Wollen überhaupt Gott natürlich ist, nicht aber das Dieses oder Jenes Wollen, so handelt Gott nicht gegen seine Natur, wenn er Etwas nicht nach den gewöhnlichen Naturgesetzen wirkt; denn wenn er in diesem Falle auch gegen die besondern Gesetze der Natur handelt, so handelt er doch nicht gegen das höchste Gesetz, durch welches er Alles auf seine Güte, als auf dessen Endziel hin ordnet, und durch welches er allen Creaturen eine solche Stellung in seiner Weltordnung gegeben hat, daß sie ihm dienen. Daß Gott nicht gegen die Natur in diesem Sinne, d. h. nicht gegen die Natur im Ganzen und gegen seine eigene Weltordnung handle, wenn er außerhalb der gewöhnlichen Naturordnung eine Wirkung hervorbringt,

1) l. c. 6m.

dieß beweist der heilige Thomas durch mehrere Argumente.[1])

Ueberall also werden wir auf den Begriff der göttlichen Persönlichkeit hingewiesen, welche die Creaturen aus freier Liebe in's Dasein gerufen hat, und welche diese Creaturen fortwährend mit Freiheit, die freilich keine Willkühr ist, sondern deren Gesetz wiederum die göttliche Liebe ist, erhält und leitet. Auf diesen Begriff der göttlichen Freiheit weist auch Thomas ausdrücklich hin, wenn er auf den Einwurf, was Gott natürlich sei, sei nothwendig; natürlich sei ihm aber zu wollen, was er immer wolle, erwiedert: es ist Gott nicht natürlich etwas von dem Creatürlichen, das er nicht mit Nothwendigkeit will, zu wollen; es ist aber auch nicht gegen seine Natur, sondern es ist für ihn freiwillig.[2])

Nun kann man aber noch einwenden: nicht nothwendig sein, und möglicher Weise nicht sein, ist gleichbedeutend. Wenn es nun nicht nothwendig ist, daß Gott Etwas von dem will, was er will, so ist es möglich, daß er jenes nicht will, wie es möglich ist, daß er das will, was er nicht will: also verhält sich der Wille Gottes zufällig in Beziehung auf jedes von Beiden, auf das Wollen sowohl als auf das Nichtwollen, und er ist daher unvollkommen, weil alles Zufällige unvollkommen und unveränderlich ist.

Hierauf ist zu erwiedern, sagt Thomas, daß bisweilen eine nothwendige Ursache doch keine nothwendige Beziehung auf eine gewisse Wirkung hat, was aber nicht sowohl einem

1) cf. **Roselli** l. c. p. 705.
2) l. c. 3m.

Defecte der Ursache, als vielmehr einem Gebrechen der Wirkung beizumessen ist. So hat die Kraft der Sonne nicht eine nothwendige Beziehung auf solche Erscheinungen auf Erden, die nur zufällig vorkommen und zwar nicht in Folge eines Gebrechens der Kraft der Sonne, sondern in Folge eines Defectes der Wirkung, welche nicht nothwendig aus ihrer Ursache hervorgeht. Aehnlich verhält es sich mit dem göttlichen Willen. Daß Gott nicht mit Nothwendigkeit Etwas von Demjenigen will, was er will, dieß hat seinen Grund nicht in einem Defecte des göttlichen Willens, sondern in einem Gebrechen, welches dem Objecte des göttlichen Willens seiner Natur nach anhaftet; weil dieses Object nämlich so beschaffen ist, daß ohne dasselbe die Güte Gottes in ihrer Vollkommenheit bestehen kann. Dieser Defect hängt nun aber jedem geschaffenen Gute an. — [1])

Wenn schon in dem Bisherigen deutlich ausgesprochen und bestimmt nachgewiesen ist, daß durch die Wunder keine Aenderung in den göttlichen Willensacten eintreten kann, so äußert sich Thomas hierüber noch viel bestimmter an einer andern Stelle, wo er sagt: Gott handelt nicht gegen die natürlichen Verhältnisse und Gesetze mit veränderlichem Willen: denn Gott hat von Ewigkeit her vorausgesehen und sich zu thun vorgenommen, was er in der Zeit thut. Er hat also den Lauf der Natur so eingerichtet, daß in seinem ewigen Willen zugleich zum voraus schon angeordnet wurde, was er außerhalb jenes Laufes zuweilen wirken würde. — [2]) Die Wunder sind also ebenso ewige Willensacte Gottes, wie die übrigen

1) l. c. 4m.

2) Q. 6. de pot. a. 1. cf. Roselli l. c. 706.

Wirkungen, welche er durch den gewöhnlichen Naturproceß hervorbringt.

Die weitere Bemerkung Spinoza's, die Gesetze und Normen der Natur seien Willensacte Gottes, ist zweideutig, sie kann wahr, oder falsch sein, je nachdem sie gefaßt wird.

Falsch ist dieselbe, wenn auf pantheistischem Standpunkte die Identität Gottes und der Natur damit bezeichnet werden soll; wahr ist sie auf theistischem Standpunkte, aber auch auf diesem nur in gewissem Sinne. Sprechen wir nämlich von den Gesetzen der Natur, wie sie in Gemäßheit der Rathschlüsse und Anordnungen Gottes gegeben worden sind, so sind sie allerdings Willensacte Gottes, durch welche derselbe die Ordnung der creatürlichen Dinge festgesetzt hat. Betrachtet man hingegen die Gesetze und Normen, wie sie in den creatürlichen Dingen selbst existiren, so sind sie Wirkungen der göttlichen Willensacte, und sind als solche ebenso wenig unendlich, als die creatürlichen Dinge überhaupt unendlich sind. Wenn auch der Nexus der creatürlichen Dinge, wie er durch die Naturgesetze gegeben ist, einen ungemein weiten Umfang hat, so ist er doch von, wenn auch dem menschlichen Verstande unerreichbaren, Grenzen umschlossen, und daher sind die Gesetze der Natur nicht umfassend genug, daß durch dieselben alle Ideen des göttlichen Verstandes realisirt werden könnten. Daher sagt der h. Thomas: die göttliche Kunst entfaltet sich nicht ganz in der Schöpfung der Creaturen, und deßhalb kann Gott auch auf eine andere Weise eine Wirkung hervorbringen, als durch den gewöhnlichen Naturproceß.[1]) Aus demselben Grunde nun, weil die

1) Q. 6. de pot. a. 1. cf. Roselli l. c. 706.

Naturgesetze nicht unendlich sind, kann man ebenso wenig sagen, die Natur sei unmächtig, solche Wirkungen hervorzubringen, welche nach der Bestimmung des Schöpfers in ihrem Bereiche liegen, als man mit Wahrheit behaupten kann, sie sei so mächtig, daß sie in jeder Art unzählige Wirkungen hervorbringen könne: so weit die Natur der creatürlichen Dinge beschränkt ist, so weit ist auch ihre Macht beschränkt.

Die Nachhülfe Gottes, damit das Werk seiner Schöpfung nicht in sich zerfalle, wovon Spinoza und viele Neuere so verächtlich sprechen, verliert auf dem Standpunkte der theistischen Speculation alles Anstößige: braucht ja doch die Natur jeden Augenblick die Nachhülfe Gottes durch die Erhaltung, welche daher oft auch eine fortgesetzte Schöpfung, genannt wird. Und zwar hängt, wie der h. Thomas sagt, die Existenz der ganzen Natur in der Weise von Gott ab, daß, wenn Gott nicht jeden Augenblick das Sein gleichsam in dieselbe einfließen ließe, sie alsbald in das Nichts zurücksinken würde. So wird die Luft, so lange es Tag ist, jeden Augenblick von der Sonne erhellt, und sobald die Sonne aufhört, zu leuchten, so verfinstert sich jene sogleich. Jede Creatur verhält sich aber gerade so zu Gott, wie die Luft zu der Sonne und ihrem Lichte. Wie nämlich die Sonne vermöge ihrer Natur leuchtet, die Luft aber dadurch licht wird, daß sie an dem aus der Sonne fließenden Lichte participirt, nicht aber dadurch, daß sie an der Natur der Sonne Theil nimmt, so ist Gott allein ein Wesen durch seine Wesenheit, weil seine Wesenheit sein Sein ist; jede Creatur aber ist ein Wesen durch Participation, weil sie ihr Sein nicht in sich selbst hat. — [1])

1) Summa th. p. 1. q. 104. a. 1.

Wir erlauben uns hier noch einige andere vom Standpunkte des reflectirenden Verstandes und der ungläubigen Vernunft aus besonders von Voltaire und den Encyklopädisten vorgebrachte Einwürfe anzuführen und im Geiste der Thomistischen Speculation zu beleuchten.

1) Das Wunder ist eine Verletzung der unveränderlichen und ewigen Gesetze; es schließt also eine contradictio in adjecto in sich; denn ein Gesetz kann nicht zugleich unveränderlich und verletzbar sein. Auch kann der unendlich weise Gott keine solche Gesetze feststellen, welche er wieder verletzt. Ebensowenig kann er der Weltmaschine eine andere Richtung geben, damit sie in einen bessern Gang komme; denn da er sie so gut schuf, als er konnte, so traf er schon von Anfang an Vorkehrungen für jede Unvollkommenheit, welche aus der Natur der Materie entspringen konnte; und deßhalb wird er auch nie Etwas ändern. — Allein Gott hat den Dingen keine solche bestimmte und unabänderliche Ordnung gegeben, daß er sich nicht vorbehalten hätte, zuweilen aus Gründen auf eine andere Weise zu wirken; er verletzt daher auch nicht durch die Wunder die ewigen und unveränderlichen Gesetze.[1] Ebensowenig kehrt Gott durch die Wunder die Ordnung des Universums um, damit dasselbe wieder in bessern Gang komme. Denn durch das Wunder wird nicht die ganze Ordnung des Universums aufgehoben, sondern nur die Ordnung eines besondern Dinges in Beziehung auf ein anderes. Denn, sagt der h. Thomas, wenn Gott gegen den Gang der Natur

1) Einen ähnlichen Einwurf hatte sich auch Thomas gestellt: Gott hat die Ordnung der Natur eingerichtet. Wenn nun Gott Etwas gegen diese Ordnung wirkt, so ist er veränderlich: was sich nicht mit dem Wesen Gottes verträgt. Summa th. p. 1. q. 105. a. 6. §. 3.

wirkt, so wird nicht die ganze Ordnung des Universums aufgehoben, sondern nur der Proceß —, welcher seiner natürlichen Ordnung gemäß von einem Dinge in das andere verläuft. Es ist daher auch nichts mit dem Wesen Gottes Unvereinbares, wenn Gott zuweilen gegen den Gang der Natur Etwas wirkt zum Heile der Menschen, welches in seiner Hinordnung auf das höchste Ziel des Universums (das höchste Gut) besteht.[1] Ja sogar, wenn durch das Wunder der Gang der ganzen Natur umgekehrt würde, wäre es dem Wesen Gottes nicht widersprechend, da das Universum von Gott schlechthin abhängig ist, und Gott in jedem Momente zu jedem Zwecke, den sein freier Wille erreichen will, dienstbar sein muß.

Was endlich die Behauptung betrifft, Gott habe die Weltmaschine so gut eingerichtet, als er gekonnt habe, so liegt in derselben, wenn die innere Einrichtung des Universums damit gemeint sein soll, Gott sei nicht mächtig genug gewesen, die möglichst beste Welt zu schaffen. Allerdings hat Gott gegen die Unvollkommenheiten, welche aus der Natur der Materie entspringen, Vorsorge getragen, indem die Dinge in der Natur sich immer gegenseitig ergänzen müssen; so hat er z. B. auch die Anordnung getroffen, daß, da die Individuen in dem Naturprocesse, wie entstehen, so auch vergehen, die Gattungen fortleben und fortbestehen u. s. f. Allein wie

---

1) „Quando Deus agit contra cursum naturae, non tollitur totus ordo Universi, sed cursus, qui est ex ordine unius particularis rei ad aliam. Unde non est inconveniens, si aliquando contra cursum naturae aliquid fiat ad salutem hominis, quae consistit in ordinatione ipsius ad ultimum finem Universi.“ Q. 6. de pot. a. 1. ad 21. Roselli l. c. 707.

hiedurch das Werk Gottes nicht corrumpirt wird und Gottes Vollkommenheit dadurch keinen Eintrag erleidet; ebensowenig fällt Gott der Zeitlichkeit und Veränderlichkeit anheim, wenn er eine Aenderung in seiner Naturordnung trifft, da auch diese ebenso wie jede Thätigkeit Gottes in Beziehung auf die Welt von Ewigkeit her in den göttlichen Weltplan aufgenommen worden ist.

2) Gott thut nichts ohne Grund. Was für ein Grund ist aber dafür vorhanden, daß Gott sein Werk durch Wunder wieder aufhebe? Wenn z. B. ein Todter nach etlichen Tagen wieder vom Grabe auferstände, so müßten diejenigen Körpertheile, welche in der Luft ausgedünstet haben und von den Winden sehr weit fortgeführt worden sind, wieder in ihre alte Lage zurückkehren. Die Würmer, Vögel und andere Thiere, die sich von der Substanz des Körpers nährten, müssen das Genommene wieder zurückgeben, sonst wäre der Auferstandene nicht mehr dieselbe Person.

Allerdings thut Gott vermöge seiner Allweisheit Nichts ohne Grund, allein sein Werk, wie es von Anbeginn durch die göttliche Vorsehung ist geordnet worden, wird durch die Wunder nicht aufgehoben. Denn, sagt der h. Thomas, es ist dem göttlichen Wesen angemessen, daß der Gang der Natur eingehalten werde, wie er von der göttlichen Vorsehung festgesetzt worden ist, und es ist daher kein Widerspruch, wenn, sobald die Ordnung der göttlichen Vorsehung es verlangt, eine Wirkung auf eine andere Weise hervorgebracht wird. Der Beweis aus dem angeführten Beispiele von der Auferstehung eines Todten aber fällt sogleich in Nichts zusammen, sobald man auf die Sache näher eingeht. Abgesehen nämlich davon, daß es in der göttlichen Weisheit und Allmacht

gelegen sein konnte, einen Leichnam, der nach einiger Zeit wieder von den Todten auferweckt werden sollte, nicht sogleich der Verwesung anheim fallen zu lassen, wie dieß der Geschichte gemäß bei mehreren Leibern der Fall war, kann Gott die abgegangenen Theile wieder ersetzen. Uebrigens beruht das ganze Argument auf einer völlig verkehrten Anschauung von der Persönlichkeit des Menschen. Daß eine Person dieselbe bleibe, dazu ist nicht nothwendig, daß materiell dieselben Theile sich wieder mit ihrem Leibe vereinigen, sondern es ist hinlänglich, wenn alle Theile des Leibes wieder dieselbe Lage einnehmen, welche sie früher eingenommen hatten. So ändern sich die Theile unsers Leibes öfters. In dem Jugendalter bekommt derselbe neuen Zuwachs, in dem Greisenalter nimmt er ab; in jedem Körper aber treten neue Theile an die Stelle der alten; wir nähren uns nämlich von fremden Körpern und verwandeln die Nahrung in unsere Substanz. Dessenungeachtet aber ist Jeder von uns immer dasselbe Individuum, als Jüngling, wie als Greis, heute, wie gestern. Die Theile ändern sich zwar, wie Thomas sagt, aber die Dimensionen derselben in Beziehung auf ihre Lage bleibt dieselbe. Ein Jüngling wuchs ich auf mit den Jahren, ein Greis nehme ich ab mit den Jahren, damals dehnten sich das Haupt, die Füße, die Hände, die Hüfte rc. aus, jetzt schrumpfen sie zusammen: die Ausdehnung aber geschah damals und die Contraction geht jetzt an derselben Form des Körpers vor sich und an denselben Gliedern.[1]) So wird z. B. Alles, was zur Wesenheit der menschlichen Natur gehört, an dem jüngsten Tage mit dem

1) Bei Roselli l. c. p. 258.

Menschen wieder auferstehen; allein nicht alle Materie, welche an den Gliedern des Leibes war, wird mit auferstehen. Allerdings gehört auch die Materie zu der Wahrheit der menschlichen Natur, weil sie das Substrat der vernünftigen Seele des Menschen ist; allein nur insoweit, als sie mit der Species desselben nothwendig zusammenhängt, nicht aber in ihrem ganzen Umfange, wenn man die Totalität der Materie in's Auge faßt; denn die ganze Materie, welche vom Beginn bis zum Ende des Lebens an dem Menschen war, würde die seiner Species entsprechende Quantität weit überschreiten; und deßhalb wird Alles an dem Menschen auferstehen, wenn man die Totalität seiner Species, welche in der Quantität, Gestalt, Lage und Ordnung der Theile zu suchen ist, in's Auge faßt, nicht aber, wenn man die Totalität der Materie betrachtet.[1] Wie nun am jüngsten Tage die Persönlichkeit des Menschen bleiben wird, wenn ihm Gott auch einen neuen, seiner Individualität entsprechenden Leib schöpft, so würde auch die Persönlichkeit eines vom Grabe Auferweckten bleiben, wenn Gott auch an die Stelle der durch Verwesung verlorenen, neue, seinem frühern Leibe entsprechende Körpertheile setzte.

Ein weiterer Einwurf, den die menschliche Vernunft, jene stolze Bettlerin, die sich so oft in das Kleid der Demuth hüllt, nebenbei aber von dem unerträglichsten Hochmuth strotzt, vorzubringen pflegt, lautet: Wenn Gott Wunder wirkt, so wirkt er dieselben um der Menschen willen. Man kann aber nicht begreifen, warum Gott für sie wirke und nicht für das ganze Universum, da doch das ganze Menschengeschlecht im

---

1) Summa theol. Suppl. p. 3. a. 80. a. 5. C.

Vergleiche mit dem ganzen Universum kleiner ist, als eine Ameise gegenüber allen Thieren. Wäre es nun nicht Thorheit, anzunehmen, das unendliche Wesen kehre um einiger Ameisen willen die Ordnung des ganzen Universums um?

Allein abgesehen davon, daß, wie schon bemerkt worden, durch das Wunder die Ordnung des Universums nicht umgekehrt wird, ist der Mensch nach christlicher Anschauung nicht nur nicht ein sogenanntes Sandkorn gegenüber den unermeßlichen Weltkörpern ꝛc., wie Viele zu sagen pflegen, sondern es ist ihm in der göttlichen Weltordnung eine solche Würde gegeben und ein so hoher Rang angewiesen, daß Gott vielmehr um seinetwillen die Welt erschaffen hat. Ja! alle körperlichen Naturen haben gleichsam, wie der h. Thomas sich äußert, eine Beziehung auf die intellectuelle Natur, als auf ihr Ziel. Das Ziel der intellectuellen Natur aber ist die Erkenntniß Gottes. Deßhalb ist es auch nicht zu verwundern, wenn bisweilen eine Aenderung in der körperlichen Natur vor sich geht, um der intellectuellen Natur dadurch eine Erkenntniß des Göttlichen zu verschaffen. [1]) Der Mensch ist der Mittelpunkt der Schöpfung. In ihm ist das Räthsel der Schöpfung gelöst, alle übrigen Creaturen sind ihm unterthan, der Zweck der Erschaffung des Menschen aber ist die Erkenntniß und Liebe Gottes. Darauf zielen auch alle Wunder ab, welche Gott der Menschen willen wirkt, und welche wiederum in dem größten Wunder der Incarnation zusammenlaufen. Denn die Menschwerdung des Wortes ist, wie der h. Thomas sehr schön sagt, das Wunder der Wunder, weil es größer ist, als alle übrigen Wunder

---

1) L. 3. contra Gort. c. 17. cf. Roselli l. c. 720.

der, und weil auf dieses Wunder sich alle übrigen Wunder beziehen; und deßhalb leitet es nicht nur den Glauben an die andern Wunder ein, sondern die andern Wunder leiten auch auf dasselbe hin, damit es geglaubt werde.[1])

III. Wer kann Wunder wirken?

Diese Frage ist nach den bisherigen Erörterungen leicht zu beantworten. Die Antwort lautet aber:

1) Gott allein kann aus eigener Kraft wahre Wunder wirken;
2) aber können auch gute Engel und Menschen Wunder, als Wirkungen der göttlichen Macht hervorbringen;
3) niemals aber wird die Wunderkraft von Gott den Dämonen verliehen.

1) Gott allein kann Wunder wirken. Denn, sagt der h. Thomas, ein Wunder ist eine solche Wirkung, die außerhalb der Ordnung der Natur hervorgebracht wird. Es reicht jedoch nicht hin zum Begriffe eines Wunders, daß ein Wunder bloß außerhalb der Ordnung der particulären Natur hervorgebracht werde, denn sonst würde Jeder ein Wunder wirken, der einen Stein in die Höhe wirft, da dieser Wurf nicht gemäß der Natur des Steines geschieht. Deßhalb also ist nur das ein Wunder, was außerhalb der Ordnung der gesammten creatürlichen Natur geschieht. Eine

1) Q. 6. de pot. a. 2. ad 9. Roselli 720. Hinsichtlich der oben angegebenen Einwürfe, die in den meisten ältern apologetischen und dogmatischen Werken dem Inhalte nach referirt werden, vgl. ebenfalls Roselli l. c. 702. 707 ff.

solche Wirkung kann aber Gott allein hervorbringen, weil jede Wirkung, welche ein Engel oder sonst eine Creatur aus eigener Kraft hervorbringt, nur in Gemäßheit der Ordnung der geschaffenen Natur hervorgebracht werden kann; eine solche Wirkung aber ist kein Wunder. Es bleibt daher nichts Anders übrig, als daß Gott allein Wunder wirken kann.

Wenn man nun sagt, daß einige Engel Wunder wirken, so kann dieß nur insofern geschehen, als Gott auf ihren Wunsch Wunder wirkt, wie man auch heiligen Menschen Wunderwirkungen zuschreibt, oder aber, insofern sie bei den Wundern, welche gewirkt werden, einen Dienst leisten, wie z. B. bei der allgemeinen Auferstehung, wo sie den Staub sammeln werden.

Wenn ferner der h. Augustin sagt, die Zauberer wirken die Wunder durch Privatcontracte: die guten Christen durch die öffentliche Gerechtigkeit, die schlechten Christen durch die Zeichen der öffentlichen Gerechtigkeit, und an einem andern Orte: die Zauberer aber wirken die Wunder dadurch, daß sie von den bösen Geistern erhört werden; so kann hieraus nicht sogleich der Schluß gezogen werden, daß die bösen, also noch viel mehr die guten Engel Wunder wirken können. Denn die Wunder an sich sind solche Wirkungen, welche nicht gemäß der Ordnung der gesammten creatürlichen Natur hervorgebracht werden. Weil nun aber nicht jede Kraft der geschaffenen Natur uns bekannt ist, so ist eine solche Wirkung, welche nicht nach der Ordnung der uns bekannten Natur durch eine uns unbekannte creatürliche Kraft gewirkt wird, nur ein Wunder in Beziehung auf uns. Wenn daher die Dämone eine Wirkung aus eigener natürlicher Kraft hervorbringen, so kann diese Wirkung kein eigentliches

Wunder, sondern nur ein Wunder in Beziehung auf uns genannt werden. Und zwar sagt man, diese Wirkungen werden durch Privatcontracte hervorgebracht, weil jede Kraft einer Creatur im Universum dieselbe Wirksamkeit und Bedeutung hat, wie die Kraft einer Privatperson in einem Staate. Wenn daher ein Zauberer durch einen Vertrag, den er mit dem Teufel eingegangen hat, eine Wirkung hervorbringt, so geschieht dieß gleichsam durch einen Privatcontract. Die göttliche Gerechtigkeit aber hat gerade dieselbe Geltung und Kraft in dem ganzen Universum, wie das öffentliche Gesetz in dem Staate: und deßhalb sagt man von guten Christen, insofern sie durch die göttliche Gerechtigkeit Wunder wirken, sie bringen dieselben durch die öffentliche Gerechtigkeit hervor, von den schlechten Christen aber, sie wirken dieselben durch die Zeichen der göttlichen Gerechtigkeit, indem sie z. B. den Namen Christi anrufen. 1)

Aber auch gute Engel und Menschen können zweitens Wunder wirken, als Wirkungen der göttlichen Macht.

Gott bedient sich nämlich, sagt der h. Thomas, der körperlichen Creatur als eines Organs seiner Macht zur Rechtfertigung der Geister in den Sacramenten. Auf ähnliche Weise kann er sich nun auch der geistigen Natur bedienen als eines Werkzeugs zu wunderbaren Wirkungen im Gebiete der körperlichen Natur. Da aber die Werkzeuge nicht anders thätig sind, als wenn eine Kraft vorübergehend in sie gelegt wird, die ihnen nur solange permanent ist, als die erste wirkende Kraft in ihnen gegenwärtig ist, wie z. B.

1) Summa theol. p. 1. q. 110. a. 4.

das Licht in der Luft; so wird auch die Kraft, Gott in den Wundern mitzuwirken, den Heiligen nicht bleibend, sondern nur vorübergehend mitgetheilt, ähnlich, wie es sich mit der Gabe der Weissagung verhält, vermöge deren der Prophet nicht zu jeder beliebigen Zeit weissagen kann, sondern nur, wenn der Geist der Prophetie ihn berührt. Diese vorübergehende Kraft aber ist eine s. g. Gnadengabe (gratia gratis data) und wird die Gabe der Heilungen und Wunder genannt. [1])

Niemals wird drittens die Wunderkraft den Dämonen verliehen.

Die Wunderwirkung ist nämlich ein göttliches Zeugniß, welches eine göttliche Kraft anzeigt. Der Wille der bösen Geister aber ist total auf das Böse gerichtet. Wenn also Gott denselben die Macht verleihen würde, wahre Wunder zu wirken, so würde Gott ein Zeuge ihrer Unwahrheit werden: was sich mit der göttlichen Güte nicht vereinbaren läßt. Die wunderbaren Wirkungen also, welche von den Dämonen unter Zulassung Gottes hervorgebracht werden, sind keine wahren Wunder, weil sie nicht die natürliche Macht derselben überschreiten, vermöge deren sie entweder durch eine wahre Transmutation vermittelst der natürlichen Körperkräfte, welche ihnen in Beziehung auf die örtliche Bewegung zu Gebote stehen, oder durch die Immutation der Phantasie und eine Illusion der Sinne gewisse wunderbare Wirkungen hervorbringen, oder wenigstens hervorzubringen scheinen. [2]) —

Enge hängt mit der so eben erörterten Frage

---

1) Q. 6. de pot. a. 4. Roselli l. c. 712.

2) l. c. cf. Summa theol. p. 1. q. 114. a. 4, wo diese Frage weitläufig erörtert ist.

IV. Die Lehre von den Wundergaben zusammen, die wir kurz zuvor berührt haben.

Nachdem der heil. Thomas von den übrigen Gnadengaben gesprochen, geht er endlich auf die Erörterung der Lehre der Wundergabe über. Wie bei der Untersuchung über die andern Gnadengaben, stellt er auch hier zuerst ein Axiom auf folgenden Inhalts:

Die Wundergabe gehört zu jenen Gaben, welche dem Einen von Gott zur Beförderung der Wohlfahrt Anderer gegeben werden, und die von den Theologen Gnadengaben (gratiae gratis datae) genannt werden, und zwar ist diese Gabe, insofern sie die Bekräftigung der verkündigten Wahrheit zum Ziele hat, den guten und schlechten Menschen, welche den wahren Glauben verkünden und den Namen Christi anrufen, gemeinschaftlich, insofern sie aber auf die Bestätigung und Darlegung der Heiligkeit des Wunderthäters sich beziehen, ist sie nur den gerechten und heiligen Menschen, deren tugendhaften Lebenswandel Gott Andern als Beispiel aufgestellt wissen will, eigen.

Dieses Axiom wird nun im Folgenden näher beleuchtet und begründet.

a) Außer der Gabe der Sprachen und der Rede, welche einigen Menschen zur Erbauung der Gläubigen durch die Freigebigkeit des heil. Geistes als Gnade verliehen wird (gratis data), muß auch noch zur Bekräftigung der Rede die Gabe der Wunder hinzukommen.

Der heil. Geist sorgt nämlich hinlänglich für die Kirche in Allem, was zum Heile dienen kann. Darauf beziehen sich

die Gnadengaben. So wie nun aber die Erkenntniß, welche Jemand in Folge göttlicher Erleuchtung erhalten hat, zur Kenntniß Anderer durch die Gabe der Sprachen und die Gabe der Rede weiter fortgeleitet werden muß, so muß auch die vorgetragene Rede, wenn sie gläublich werden soll, bekräftigt werden. Dieß geschieht aber durch die Wunderwirkungen (Mark. 16, 20). Und dieß aus guten Gründen. Denn es ist dem Menschen natürlich, daß er die intelligible Wahrheit an sichtbaren Wirkungen erfasse. Wie daher vermöge des Zuges der natürlichen Vernunft der Mensch zu einiger Kenntniß Gottes durch die natürlichen Wirkungen gelangen kann, so wird derselbe durch einige übernatürliche Wirkungen, welche Wunder heißen, zu einer übernatürlichen Erkenntniß der Glaubenswahrheiten geführt. Und deßhalb gehört die Wundergabe zu den sogenannten Gnadengaben.

Wie verhält sich nun aber die Wundergabe zu dem Wunder wirkenden Subjecte? Wie die Prophetie sich auf alle Wahrheiten bezieht, welche auf übernatürliche Weise erkannt werden können, so erstreckt sich die Wunderkraft auf alle Werke, die auf übernatürliche Weise hervorgebracht werden können: ihre Ursache aber ist die göttliche Allmacht, die keiner Creatur mitgetheilt werden kann. Und deßhalb ist es auch unmöglich, daß das Princip der Wunderwirkung eine der Seele habituell inwohnende Eigenschaft oder Qualität sei. Es kann sich jedoch zutragen, daß, sowie der Geist des Propheten durch göttliche Inspiration zu einer übernatürlichen Erkenntniß fortgerissen wird, eben so auch der Geist des Wunder wirkenden Subjects bestimmt wird, Etwas zu thun, das die Wirkung eines Wunders, welche Gott durch seine Kraft hervorbringt, zur Folge hat. Dieß geschieht

zuweilen durch ein vorangegangenes Gebet, wie z. B. wenn Petrus die Tabitha wieder zum Leben auferweckt, Act. 9, 40; bisweilen auch ohne vorangegangenes ausdrückliches Gebet, indem Gott nach dem bloßen Willen des Menschen wirkt, wie z. B. wenn Petrus den Ananias und die Sapphira durch einen bloßen Verweis dem Tode übergibt, Act. 5. Daher sagt der heil. Gregor, daß die Heiligen bisweilen aus Macht Wunder wirken, bisweilen auf Verlangen (durch Gebet). In beiden Fällen aber wirkt Gott in erster Instanz, indem er sich entweder der innern Bewegung des Menschen, oder seiner Rede, oder auch eines äußern Actes, ja sogar zuweilen der körperlichen Berührung eines Leichnams als seiner Organe bedient.

Die Wunder werden nun bald Kräfte, bald Zeichen genannt. Betrachtet man sie nach der Seite, wornach sie Wirkungen sind, welche die Kraft der Natur überschreiten, so heißen sie Kräfte; betrachtet man sie aber nach dem Zwecke, wegen dessen sie gewirkt werden, und welcher in der Offenbarung eines übernatürlichen Objects liegt, so werden sie gewöhnlich Zeichen genannt.

Wenn nun aber die wunderbaren Krankenheilungen ebenso durch göttliche Macht geschehen, wie die Wirkungen der Wunderkraft, so ist nicht einzusehen, warum beide Gaben von einander getrennt werden? Allein die Gabe der Krankenheilungen wird deßhalb besonders erwähnt, weil durch dieselbe dem Menschen eine besondere Wohlthat erwiesen wird, nämlich die leibliche Heilung, abgesehen von der allen Wundern gemeinsamen Wohlthat, daß nämlich die Menschen durch dieselben zur Erkenntniß Gottes geführt werden. [1]

---

1) Summa theol. p. 2. 2ae., q. 178. a. 1.

b) Jene Wunder, welche sich auf die Bekräftigung des verkündeten Glaubens beziehen, können auch von schlechten Menschen gewirkt werden, nicht aber jene, welche darauf abzielten, die Heiligkeit des Wunderthäters darzuthun.

Unter den sogenannten Wundern gibt es einige, welche keine wahren, sondern blos phantastische Werke sind, durch welche nämlich der Mensch geäfft wird, so daß er den Schein für etwas Wahres hält: einige aber unter denselben sind wahre Werke, aber sie haben nicht das Wesen eines Wunders an sich, indem sie durch die Kraft natürlicher Ursachen hervorgebracht werden. Die wahren Wunder aber können nur durch göttliche Kraft gewirkt werden, Gott wirkt sie nämlich zur Wohlfahrt der Menschen, und zwar in doppelter Hinsicht: einmal zur Bekräftigung der verkündeten Wahrheit, dann aber auch, um die Heiligkeit einer Person, welche Gott als Tugendbeispiel vorstellen will, darzuthun. Die Wunder der ersten Art können durch Jeden, der den wahren Glauben predigt und den Namen Christi anruft, gewirkt werden, wie dieß auch zuweilen durch schlechte Menschen geschieht. Daher sagt der heil. Hieronymus zu jener Stelle bei Matth. 7, 22: „Haben wir nicht in deinem Namen geweissagt ꝛc.“ Weissagen oder Wunderwirken und Dämone austreiben, ist bisweilen nicht dem zum Verdienste anzurechnen, der diese Wirkungen hervorbringt, sondern die Anrufung des Namens Christi bewirkt dieses, damit die Menschen Gott, auf dessen Anrufung hin solche Wunder geschehen, die Ehre geben. Die Wunder der zweiten Art aber werden durch Heilige gewirkt zum Beweise ihrer Heiligkeit und zwar sowohl bei ihren Lebzeiten, als nach ihrem Tode, sowohl durch sie selbst, als durch

Andere. Denn es heißt Act. 19, 12: Gott wirkte ungewöhnliche Wunder durch die Hände Pauli, so daß man nur Tücher und Gürtel von seinem Körper auf die Kranken legen durfte, so wichen die Krankheiten von ihnen und die bösen Geister verließen sie." Und so könnten auch durch einen Sünder Wunder auf die Anrufung eines Heiligen hin gewirkt werden. Doch könnte man nicht sagen, daß Jener dieß Wunder wirke, sondern vielmehr derjenige, zum Beweise dessen Heiligkeit dasselbe geschähe.

Nun wirft aber der heil. Thomas hiegegen ein:

Die Wunderwirkungen werden erlangt durch das Gebet. Allein das Gebet des Sünders wird nicht erhört nach den Stellen Joh. 9, 31: „Wir wissen, daß Gott die Sünder nicht erhört," und Sprüchw. 28, 9: „Wer seine Ohren hinwegwendet, um das Gesetz nicht zu hören, dessen Gebet wird verflucht sein." Der Sünder kann daher keine Wunder wirken. Allein die Erhörung des Gebetes stützt sich nicht auf Verdienst, sondern auf die göttliche Barmherzigkeit, welche sich auch auf die Sünder ausdehnt. Und deßhalb wird auch zuweilen das Gebet des Sünders von Gott erhört. Daher sagt der heil. Augustin zu jener angeführten Stelle bei Joh.: „Jene Worte sprach der Blinde als noch besalbt, das heißt als noch nicht vollkommen erleuchtet. Denn den Sünder erhört Gott." Wenn es aber heißt: „Das Gebet dessen, der das Gesetz nicht hört, wird verflucht sein," so ist dieß hinsichtlich des Verdienstes des Sünders zu verstehen; bisweilen aber findet der Sünder eine Erhörung bei der göttlichen Barmherzigkeit, entweder seiner eigenen Wohlfahrt willen, wie der Publikan (Luc. 8), oder um der Wohlfahrt Anderer und der Ehre Gottes willen. Aber die Wundergabe wird dem Glauben

verliehen nach jenen Worten des Heilands bei Matth. 17, 19: „Wenn ihr Glauben habet gleich einem Senfkorn ꝛc.“ — Der Glauben ohne Werke aber ist todt Jak. 2, 26, und er kann daher auch keine eigentliche Wirksamkeit haben. Wie können nun die Sünder, welche keine guten Werke thun, Wunder wirken? Allein wenn gesagt wird, der Glaube ohne die Werke sei todt, so ist dieß mit Beziehung auf das glaubende Subject selbst gesagt, welches durch denselben nicht im Leben der Gnade lebt. Allein es ist kein Grund vorhanden, warum nicht ein lebendiges Wesen durch ein todtes Organ wirken könnte, wie z. B. der Mensch vermittelst eines Stabes Etwas thun kann. Und so wirkt auch Gott durch den Glauben eines Sünders auf instrumentale Weise. Auf den Einwurf endlich, die Gerechten seien enger verbunden mit Gott, als die Sünder; allein nicht alle Gerechten wirken Wunder, um so weniger also kann der Sünder ein Wunder wirken, erwiedert Thomas mit dem heil. Augustin: deßwegen wird nicht allen Heiligen die Wundergabe verliehen, damit nicht die Schwachen in den höchst verderblichen Irrthum fallen, als liege in den Wunderwerken eine größere Gabe, als in den Werken der Gerechtigkeit, durch welche das ewige Leben erworben wird. [1])

Haben wir bisher von dem Wunder nur mehr in abstracto gesprochen, so gehen wir im Folgenden zur Untersuchung über die Wunder Jesu Christi über, in welcher all' das bisher Gesagte seine concrete Anwendung findet; wobei wir uns ebenfalls, wie bisher, so viel als möglich wörtlich an die Lehrsätze des heil. Thomas halten

1) Summa theol. p. 2, 2o. q. 178. a. 2.

und alle für unsere Zeit noch ein Interesse darbietenden Argumente und Gedanken in unsere Darstellung aufnehmen werden.

V. Die Wunder Christi.

A. Zweck derselben.

Da den Menschen geoffenbart werden mußte, daß Gott in Christo nicht durch die Gnade der Adoption, sondern der Einigung (unio) wohne, und daß seine Lehre von Gott sei, so mußte er auf Erden Wunder wirken.

Gott theilt dem Menschen die Wundergabe aus zwei Gründen mit, einmal und vornehmlich deßhalb, um die Wahrheit, die Jemand lehrt zu bestätigen. Denn da die Glaubenswahrheiten die menschliche Vernunft übersteigen, so können sie nicht durch menschliche Vernunftgründe bewiesen werden, sondern sie müssen durch Zeugnisse der göttlichen Macht bestätigt werden, damit man so, wenn Jemand Werke hervorbringt, die Gott allein wirken kann, glaube, die vorgetragenen Wahrheiten seien von Gott, wie man z. B., wenn Jemand einen mit dem Ringe des Königs versiegelten Brief bringt, glaubt, der Inhalt desselben sei aus dem Willen des Königs geflossen. Zweitens aber theilt Gott die Wundermacht auch mit, um dadurch die Gegenwart des durch die Gnade des heil. Geistes in dem Menschen wohnenden Gottes anzuzeigen, damit man nämlich, wenn ein Mensch Werke Gottes hervorbringt, glaube, Gott wohne in ihm durch die Gnade, wie der h. Apostel Paulus sagt: „welcher euch den Geist verleiht und Wunder unter euch wirkt“ Gal. 3, 4. Beides aber mußte den Menschen hinsichtlich Christi geoffenbart werden, nämlich daß Gott in ihm nicht durch die Gabe der Adoption, son-

dern der Union wohne, und dann, daß seine übernatürliche Lehre von Gott herstamme. Deßhalb war es auch ganz angemessen, daß er Wunder wirkte, wie er denn selbst bei Joh. (10,25) sagt: „Wenn ihr mir nicht glauben wollt, so glaubet meinen Werken, denn die Werke, die mein Vater mir aufgetragen hat, geben Zeugniß von mir. [1])

Allerdings kam Christus, um die Menschen durch den Glauben selig zu machen, so daß gesagt werden kann, die Wunder vermindern den Glauben, allein sie vermindern den Glauben nur in so weit, als dadurch die Hartnäckigkeit derer, welche die Wahrheiten, die durch die heilige Schrift bestätigt werden, nicht anders glauben wollen, als in Folge von Wundern, zum Vorschein kommt. Immerhin aber ist es für solche besser, daß sie durch Wunder zum Glauben bekehrt werden, als daß sie in ihrem Unglauben gänzlich verharren, wie der Apostel sagt: „die Zeichen sind für die Ungläubigen gegeben" 1. Korinth. 14, 22, damit sie sich nämlich zum Glauben bekehren. [2])

1) Hier ist auch der Ort, wo die Frage ihre Erledigung finden muß, warum Johannes der Täufer, der doch der größte unter den Propheten war, kein Wunder wirkte. Die ganze Lehre und Wirksamkeit des Johannes, sagt Thomas, zielte auf Christus hin, welcher durch eine Menge von Zeichen seine und des Johannes Lehre bekräftigte. Wenn nun aber Johannes ebenfalls Zeichen gethan hätte, so wären die Menschen ebenso auf Johannes, wie auf Christus aufmerksam geworden. Damit nun die Menschen Christus als ihrem Erlöser anhingen, deßwegen wurde Johannes die Wundergabe nicht verliehen. Als aber die Juden ihn fragten, aus wessen Auftrage er taufe, so bestätigte er sein Amt durch die Auctorität der heil. Schrift, indem er sagte: „Ich bin die Stimme des Rufenden ꝛc." Joh. 1, 23. S. th. p. 3. q. 38. a. 2. 2m.

2) Summa theol. p. 3. q. 43. a. 1.

Alle Wunder, welche Christus wirkte, brachte er nur aus göttlicher Macht hervor.

Die Wahrheit dieses Satzes geht schon aus dem früher aufgestellten Begriffe des Wunders hervor. Daher sagt Papst Leo in seinem Briefe an Flavian: „Da in Christo zwei Naturen sind, so ist eine derselben die göttliche, welche durch die Wunder hervorleuchtet, die andere die menschliche, welche den Unbilden unterliegt." Diese zwei Naturen handeln jedoch in Gemeinschaft mit einander, insofern nämlich die menschliche Natur das Organ der göttlichen Thätigkeit ist, und die menschliche Thätigkeit von der göttlichen Natur ihre Macht erhält. [1])

Wenn nun von Christus Mark. 6, 5 gesagt wird, er habe in seiner Heimath keine Wunder wirken können, so ist dieß nicht im absoluten Sinne zu verstehen, als ob er nicht allmächtig gewesen wäre, sondern er konnte keine Wunder wirken wegen des ungläubigen Geistes seiner Landsleute: ein Grund, welcher selbst gleich nachher beigefügt wird in den Worten: „und er wunderte sich wegen ihres Unglaubens." — [2])

Christus begann aber nun seine Wunderthä-

---

1) Die Seele Christi, weil vollkommener als jedes andere Geschöpf, obgleich sie als Geschöpf und Theil des Menschen Jesu nicht allmächtig war, hatte wie die übrigen Gnadengaben, so auch die Wundergabe im höchsten Maße und Grade in sich, so daß Christus nicht blos selbst Wunder wirkte, sondern auch die Wundergabe auf Andere überleiten konnte, wie es Matth. 10, 1 heißt: „Er rief seine Jünger zu sich und gab ihnen Gewalt über die unreinen Geister, sie auszutreiben und alle Krankheiten und alle Gebrechen zu heilen." S. th. p. 3. q. 13. a. 2. 3m.

2) S. th. p. 3. q. 43. a. 2.

tigkeit mit dem Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Cana und nicht früher.

Denn er wirkte Wunder zur Bestätigung seiner Lehre und zum Beweise, daß in ihm die göttliche Macht wohne. Deßwegen durfte er, was die Bestätigung seiner Lehre betrifft, nicht früher Wunder wirken, als er zu lehren anfieng, ehe er nämlich in's Vollalter eingetreten war. [1]) Was aber den Beweis seiner Einigung mit Gott betrifft, so muß er durch die Wunder seine Gottheit zu erkennen geben, damit man an die Wahrheit seiner Niedrigkeit glaube. Deßhalb sagt auch der h. Chrysostomus: „Christus konnte

---

1) Der hl. Thomas gibt hiefür S. th. p. 3. q. 39. a. B. C. folgende Gründe an: 1) Weil Christus sich durch die Taufe zum Lehramte gleichsam befähigen ließ; vor dem dreißigsten Jahre durfte aber kein Jude als Lehrer öffentlich auftreten. 2) Weil nach der Taufe Christi die Aufhebung des alten Gesetzes begann. Christus kam nun aber deßwegen erst in diesem Alter, welches alle Sünden auf sich nehmen konnte, zur Taufe, damit, da das Gesetz beobachtet wurde, Niemand sagen könne, er habe dasselbe deßwegen aufgehoben, weil er es nicht habe erfüllen können. 3) Weil dadurch, daß er sich erst im vollkommenen Alter taufen ließ, zu verstehen gegeben wird, daß die Taufe vollkommene Männer schaffe, nach dem Ausspruche Pauli, Eph. 4, 13: „Bis wir gelangen zur Einheit im Glauben und in der Erkenntniß des Sohnes Gottes, zur männlichen Reife und zum vollen erwachsenen Alter Christi." Dieß ist auch schon durch die Zahl „dreißig" ausgedrückt. Denn diese Zahl entsteht aus einer Vermehrung der Dreizahl mit der Zehnzahl. Unter der Dreizahl aber wird der Glaube an die Trinität, unter der Zehnzahl dagegen die Erfüllung der Gebote des Gesetzes verstanden. In diesen beiden Stücken aber besteht die Vollkommenheit des christlichen Lebens.

nicht wohl in seinem frühesten Alter Wunder wirken, denn sonst hätten die Juden geglaubt, seine Incarnation sei nur ein Scheinwerk, und sie hätten ihn vor der angemessenen Zeit an's Kreuz geschlagen." Der Einwurf, Christus habe die Wunder vermöge seiner göttlichen Macht gewirkt; diese habe aber von dem Momente seiner Empfängniß an in ihm gewirkt, da er schon damals Gott und Mensch gewesen sei; er hätte also schon von Anfang an Wunder wirken sollen, ist unbegründet; denn die göttliche Macht wirkte in Christo nur insoweit, als dieses zum Heile der Menschheit nothwendig war, um dessentwillen er Fleisch angenommen hatte: und deshalb wirkte er die Wunder durch die göttliche Macht auf solche Weise, daß dadurch dem Glauben an die Wahrheit seines Fleisches kein Eintrag gethan werden konnte.

Wenn ferner eingewendet wird, Christus habe nach seiner Taufe und Versuchung angefangen, Schüler um sich zu versammeln (cf. Matth. 4. Joh. 1), seine Schüler aber hätten sich hauptsächlich der Wunder willen an ihn angeschlossen, wie es z. B. von Petrus heißt, Luc. 5, 10, der Herr habe ihn berufen, als er ob des Wunders des Fischfangs erstaunt sei: also werde er auch schon vor der Hochzeit zu Cana, auf der sich schon mehrere Jünger befanden, Wunder gewirkt haben; so ist hierauf zu erwiedern, daß es zum Ruhme der Jünger gereicht, daß sie Jesu auch folgten, ehe sie ihn Wunder wirken sahen, wie der heil. Chrysostomus sagt: „Damals waren die Wunder am nothwendigsten, als die Jünger sich um den Herrn versammelt hatten, und ehrfurchtsvoll aufmerkten auf das, was geschah." Deshalb heißt es auch: „Seine Jünger glaubten an ihn," nicht als ob sie damals das erstemal geglaubt hätten, sondern weil sie

jetzt aufmerksamer und vollkommener glaubten. Auch konnte der Evangelist schon diejenigen „seine Jünger“ nennen, welche es erst künftig wurden, wie der heil. Augustin jene Stelle erklärt: [1])

Da die Wunder Christi die menschlichen Kräfte übersteigen, und durch die eigene Macht Christi gewirkt wurden, so beweisen sie seine Gottheit hinlänglich.

Die Wunder, welche Christus wirkte, reichten zur Offenbarung seiner Gottheit hin in dreifacher Beziehung: 1) in Beziehung auf die Beschaffenheit der Werke, welche jede Macht der creatürlichen Kräfte übersteigen, weßhalb sie auch nur durch göttliche Macht gewirkt werden konnten. Deßhalb sagt auch der sehend gewordene Blindgeborne bei Joh. 9, 32 f: „Seit Menschengedenken ist es nicht erhört, daß Jemand einen Blindgebornen sehend machte; wäre Dieser nicht von Gott, so könnte er Dergleichen nicht thun.“ 2) in Beziehung auf die Art und Weise, wie die Wunder gewirkt wurden; weil er nämlich wie aus eigener Macht Wunder wirkte, und nicht immer durch Gebet, wie andere Wunderthäter. Daher sagt der Evangelist Luk. 6, 19: „Es ging von ihm eine Kraft aus, welche Alle heilte.“ Dieses aber dient zum Beweise, wie der heil. Cyrill sagt, daß er keine fremde Kraft erhielt, sondern daß er, da er seiner Natur nach Gott war, eine eigene Macht über die Kranken zeigte und deßhalb unzählige Wunder wirkte. Hieher sind auch zu beziehen die Stellen Joh. 5, 17, 19, 21, welche beweisen, daß Christus dieselbe Macht hatte, wie der Vater.

---

1) S. th. p. 3. q. 43. a. 3.

3) endlich in Beziehung auf die Lehre selbst, wornach er sich Gott nannte, und welche, wenn sie nicht wahr wäre, gewiß nicht durch mit göttlicher Kraft gewirkte Wunder bestätigt worden wäre, weßhalb es auch bei Mark. 1, 27 heißt: „Was ist das? welche neue Lehre ist das! Sogar den unreinen Geistern befiehlt er mit Macht, und sie gehorchen ihm.“ — 1)

B. Verschiedene Arten der Wunder Christi.

a) Von den Wundern, welche Christus in Beziehung auf die geistigen Substanzen wirkte.

Es war dem Zwecke Christi angemessen, daß Christus alle Besessene von der Gewalt des Dämons durch seine göttliche Macht befreite.

Der Grund hievon ist einleuchtend. Die Wunder, welche Christus wirkte, waren nämlich Beweismittel für den Glauben, den er lehrte. Er mußte daher nothwendiger Weise durch seine göttliche Macht diejenigen von der Gewalt der Dämone befreien, welche an ihn glauben würden, nach jenen Worten Joh. 12, 31: „Jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen werden.“

Wie nun aber die Menschen durch Christus von der Gewalt des Dämons befreit werden mußten, so mußten sie auch durch ihn mit den Engeln wieder in Verbindung gebracht werden; und deßhalb beschränkten sich die Wunder, die er hinsichtlich der Engel den Menschen zeigte, darauf, daß die Engel den Menschen erschienen, z. B. bei seiner Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt.

---

1) S. th. p. 3. q. 43. a. 4. C.

Allein, kann man einwenden:

1) Die Wunder Christi hatten ihren Zweck in der Offenbarung seiner Gottheit. Die Gottheit Christi durfte aber den Dämonen nicht geoffenbart werden, weil dadurch das Geheimniß des Leidens Christi verhindert worden wäre nach dem Ausspruche des Apostels 1 Korinth. 2, 8: „Denn hätten sie diese gekannt, so würden sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt haben."

2) Hatten die Wunder ihren Zweck in dem Lobe Gottes. cf. Matth. 9, 8. Allein es ist nicht Sache der Dämonen, Gott zu loben nach den Worten: „Lob in des Sünders Mund ist nicht schön." Eccl. 15, 9. Daher gestattete der Heiland auch den Dämonen nicht, Etwas zu reden, das auf seinen Ruhm Bezug haben könnte. Mark. 1, 27. Luc. 4, 41.

3) Endlich haben die Wunder Christi ihren Zweck in der Wohlfahrt des Menschen. Einige böse Geister wurden aber aus den Menschen zu ihrem Nachtheile ausgetrieben; und zwar zuweilen zum leiblichen Nachtheile, wie z. B. Mark. 9, 16 ff. von einem Dämon erzählt wird, welcher auf Befehl Christi schrie, und sich schrecklich verzerrte, und so aus dem Besessenen fuhr, während dieser wie todt war, so daß Viele sagten, er sei todt. Bisweilen aber auch zu dem zeitlichen Nachtheile der Menschen, wie wenn Christus die Dämone in eine Schweinsheerde fahren ließ. [1]) Matth. 8.

Auf den ersten Einwurf erwiedert Thomas mit Augustin: „Christus wurde den Dämonen nur insoweit

---

1) Denselben Einwurf machte bekanntlich auch Strauß in seinem Leben Jesu.

bekannt, als er wollte; er wollte aber insoweit, als er mußte: er offenbarte sich ihnen aber nicht, wie den heil. Engeln, dadurch, daß er das ewige Leben ist, sondern durch einige Wirkungen seiner zeitlichen Macht." Und zwar glaubten sie zuerst, da sie ihn nach dem Fasten hungrig sahen, er sei nicht der Sohn Gottes; nachher aber, da sie seine Wunder bemerkten, schlossen sie vermuthungsweise er sei der Sohn Gottes.

Zweitens ist zu erwiedern, daß Christus die Wunder bei der Austreibung der bösen Geister nicht um des Vortheils der Dämone, sondern um der Wohlfahrt der Menschen willen wirkte, damit diese ihm die Ehre gäben; und deshalb verbot er ihnen Etwas zu reden, was zu seinem Lobe gereichen könnte.

Was endlich den dritten Einwurf betrifft, so war Christus auf die Welt gekommen in der speciellen Absicht, zu lehren und Wunder zu wirken um der Wohlfahrt der Menschen willen, besonders soweit diese das Seelenheil derselben betrifft. Er gestattete daher auch den Dämonen, die er austrieb, den Menschen an ihrem Leibe oder zeitlichen Gute einen Schaden zuzufügen, um des Heiles der Seele des Menschen willen, nämlich zu seiner Bekehrung. Daher sagt der heil. Chrysostomus: „Christus erlaubte den Dämonen, in die Schweine zu fahren, nicht als hätte er sich von den Dämonen überreden lassen, sondern einestheils, um die Menschen über die Größe des Schadens der den Menschen nachstellenden Dämonen zu belehren, anderntheils aber, um ihnen dadurch zu erkennen zu geben, daß sie nicht einmal gegen die Schweine Etwas anhaben könnten gegen seinen Willen; dann aber auch noch um ihnen zu zeigen, daß jene Menschen noch

übler von denselben behandelt worden wären, als die Schweine, wenn ihnen, nicht die göttliche Vorsehung zu Hülfe gekommen wäre." 1)

b) Von den Wundern, welche Christus an den Körpern wirkte.

Es ziemte sich, daß Christus nicht bloß an den der Erde angehörigen Creaturen, sondern auch an den Himmelskörpern Wunder wirkte, um dadurch seine Gottheit mehr zu manifestiren.

Die Wunder Christi mußten so beschaffen sein, daß sie seine Gottheit hinlänglich beweisen. Dieser Beweis kann aber nicht so augenscheinlich geführt werden an der Veränderung der irdischen Körper, welche auch von andern Ursachen herrühren kann, als an der Veränderung des Laufes der Himmelskörper, welcher von Gott allein unbeweglich geordnet ist.

Man wirft nun hiegegen ein, die Himmelskörper seien ihrer Natur nach keiner Corruption und Veränderung unterworfen. Allein wie es den Körpern der niedern Ordnung natürlich ist, von den Himmelskörpern, welche einer höhern Ordnung angehören, influenzirt und in Bewegung gesetzt zu werden, so ist es auch jeder Creatur natürlich, von Gott nach seinem Willen verändert zu werden. Daher sagt auch der heil. Augustin: „Gott der Schöpfer und Urheber aller Naturen thut Nichts gegen die Natur, weil das für jedes Ding seine Natur ist, was er thut." Deshalb wird die Natur der Himmelskörper nicht corrumpirt, wenn ihr Lauf von Gott verändert wird, sondern dieß wäre nur dann der Fall, wenn sie von einer andern Ursache verändert würde.

1) S. th. p. 3. q. 44. a. 1.

Nach der Bewegung der Himmelskörper, sagt man ferner, werden die Zeitläufe bezeichnet in Gemäßheit der Stelle Genes. 1, 14: „Es werden Lichter an dem Firmamente des Himmels“ ꝛc. Durch die Veränderung des Laufes der Himmelskörper wird daher auch die Eintheilung und Ordnung der Zeit verändert. Da man aber nirgend findet, daß die Astrologen, welche die Gestirne betrachten und die Monate messen (Jes. 47, 13), von dieser Aenderung eine Entdeckung und Anwendung gemacht hätten, so hat es nicht den Anschein, als ob Christus an dem Laufe der Himmelskörper eine Aenderung bewirkt habe.

Allein, erwiedert Thomas, durch das von Christus gewirkte Wunder wurde die Ordnung der Zeit nicht umgestoßen. Denn nach der Ansicht Einiger rührte jene Sonnenfinsterniß, welche am Sterbetage Christi eintrat, daher, daß die Sonne ihre Strahlen zurückhielt, ohne daß eine Veränderung an der Bewegung der Himmelskörper, nach welcher die Zeit gemessen wird vor sich ging. Daher sagt der heil. Hieronymus in seinem Commentare über das 27ste Kapitel Matthäi: „Die Leuchte der Sonne scheint ihre Strahlen zurückgehalten zu haben, damit sie nicht den Herrn da hangen sähe, oder damit nicht die frevelhaften Gotteslästerer ihres Lichtes genössen.“ Eine solche Zurückhaltung der Strahlen ist aber nicht so zu verstehen, als ob die Sonne es in ihrer Gewalt hätte, ihre Strahlen auszusenden oder zurückzuhalten, denn nicht aus freier Macht, sondern aus Naturnothwendigkeit sendet sie ihre Strahlen aus, sondern man sagt, die Sonne habe die Strahlen insofern zurückgehalten, als es durch die göttliche Macht bewirkt wurde, daß die Strahlen

nicht bis zur Erde gelangten. Nach Origenes aber ging die Sonnenfinsterniß vor sich in Folge einer Verhüllung der Sonne durch die Wolken. Daher bemerkte derselbe über die bekannte Stelle bei Matth. 27, 45: „Am natürlichsten nimmt man an, daß viele große und sehr dichte Wolken sich über Jerusalem und das Land Judäa gelagert haben, weßhalb alsdann von der sechsten bis zur neunten Stunde eine starke Finsterniß Statt fand. Denn ich glaube, daß diese Erscheinung ebenso, wie die übrigen Zeichen, welche bei dem Leiden Christi geschahen, als: das Zerreißen des Vorhangs im Tempel, das Erdbeben ꝛc. nur in Jerusalem sich ereignete.“ Oder man könnte die Finsterniß auch weiter ausdehnen, nämlich über das ganze Land Judäa, weil es heißt: „Es war eine Finsterniß im ganzen Lande,“ worunter Judäa zu verstehen ist. Allein ich glaube, daß man in diesem Punkte der Ansicht des Dionysius beistimmen sollte, welcher mit seinem vom Lichte des Glaubens erleuchteten Auge schaute (qui oculata fide inspexit), daß die Erscheinung ihren Grund in einem Dazwischentreten des Mondes zwischen uns und die Sonne hatte. Er sagt nämlich in seinem Briefe an Polykarp:[1]) „Wider unser Vermuthen sahen wir den Mond vor die Sonne treten, als wir uns in Aegypten befanden.“ Auch wird daselbst bemerkt, daß jene Sonnenfinsterniß ein vierfaches Wunder gewesen sei.

Der heil. Thomas weist alsdann genau und umständlich nach, worin dieses vierfache Wunder bestanden habe. Warum schrieb aber Keiner der Griechen oder Barbaren über diese

---

1) Wir glauben kaum bemerken zu dürfen, daß dieser Brief des Dionysius Areopagita unterschoben sei.

wunderbare Begebenheit? fragt Thomas mit Origenes, und er antwortet, derselbe Origenes berichte, ein gewisser Phlegon schreibe in seiner Chronik, diese Erscheinung habe sich unter dem Kaiser Tiberius ereignet, er habe aber nicht angegeben, daß sie zur Zeit des Vollmondes geschehen sei. Der Grund hievon liegt vielleicht darin, daß die verschiedenen Astrologen der damaligen Zeit sich um die Aufzeichnung der Finsterniß nicht bekümmerten, weil sie außer der gewöhnlichen Zeit vorfiel, indem sie jene Dunkelheit einer unregelmäßigen Beschaffenheit der Luft zuschrieben. In Aegypten aber, wo wegen der Helle und Klarheit der Luft selten Wolken sich zeigen, wurde Dionysius mit seinen Genossen bewogen, das Gesagte in Betreff jener Finsterniß aufzuschreiben. —

Aber man sollte glauben, Christus hätte die Wunder als Lehrer und bei seinen Lebzeiten wirken sollen, nicht aber zur Zeit seines Sterbens; denn er wurde, wie der Apostel Paulus bemerkt, „in seiner Schwachheit gekreuzigt, lebt aber in der Kraft Gottes," 2 Korinth. 13, 4; auch waren die Wunder Bestätigungsmittel seiner Lehre, und doch steht nirgends geschrieben, daß er in seinem Leben Wunder an den Himmelskörpern gewirkt habe? Allein gerade in den Momenten mußte sich an Christus seine Herrlichkeit durch Wunder hauptsächlich offenbaren, wo seine menschliche Natur sich am meisten in ihrer Schwachheit und Gebrechlichkeit zeigte. Daher erschien bei der Geburt Christi ein neuer Stern am Himmel, und deßhalb sagt auch Maximus in seiner Rede auf die Geburt Christi: „Wenn du die Krippe verachtest, so erhebe deine Augen ein wenig und schaue den neuen Stern am Himmel, welcher die Geburt des Herrn bezeugt." Bei seinem Leiden aber zeigte sich Christus seiner Menschheit nach in noch

größerer Schwachheit, und deßhalb mußten auch größere Wunder, welche an den Urlichtern der Welt (principalia mundi luminaria) vor sich gingen, zum Vorscheine kommen.[1])—

c) Von den Wundern, welche Christus an den Menschen wirkte.

Damit Christus sich als Gottmensch und Heiland erweise, deßhalb mußte er an den Menschen Wunder wirken.

Denn die Mittel zum Zwecke müssen letzterem auch angemessen sein. Christus war aber dazu in die Welt gekommen und lehrte in der Absicht, um die Menschen zu erlösen, nach dem Ausspruche der heil. Schrift: „Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt verurtheile, sondern daß die Welt durch ihn gerettet werde.“ Joh. 3, 17. Deßhalb war es auch ganz angemessen, daß Christus besonders die Menschen auf wunderbare Weise heilte, um sich dadurch als den allgemeinen und geistigen Heiland der Menschen zu offenbaren.

Man kann nun hiegegen einwenden, Christus hätte vielmehr an der Seele, als an dem Leibe des Menschen Wunder wirken sollen, da die Seele der vorzüglichste Theil des Menschen sei. Von Wundern letzterer Beschaffenheit finde sich jedoch nirgends eine Nachricht; denn er habe die Ungläubigen zum Glauben nicht durch seine göttliche Macht, sondern nur durch Ermahnungen und in Folge äußerer Wunder bekehrt, so wie auch nirgends in der heil. Schrift ein Beispiel vorkomme, daß er tölpelhafte Leute zu Weisen gemacht habe.

---

1) S. th. p. 3. q. 44 a. 1.

Allein die Mittel zum Zwecke sind von dem Zwecke selbst wohl zu unterscheiden. Die Wunder nun, welche Christus wirkte, waren nur Mittel zum Zwecke, nämlich zur Erlösung der menschlichen Seele; diese aber besteht in der Erleuchtung der Weisheit und in der Rechtfertigung des Menschen, von welchen beiden Zwecken der erste den zweiten voraussetzt, wie es heißt: „Die Weisheit geht nicht in eine boshafte Seele ein, und wohnet nicht in einem Leibe, der Sünd und Lastern dient.“ Weish. 1, 3. Die Rechtfertigung des Menschen aber konnte nicht wider seinen Willen geschehen. Denn dieß stünde im Widerspruche mit dem Begriffe der Gerechtigkeit, welcher die Geradheit (rectitudo) des Willens in sich schließt, sowie mit dem Wesen der menschlichen Natur, welche freiwillig, nicht aber durch Zwang zum Guten geführt werden muß. Christus hat also durch seine göttliche Macht die Menschen innerlich gerechtfertigt, aber nicht gegen ihren Willen: übrigens ist diese Rechtfertigung selbst kein Wunder, sondern der Zweck der Wunder. [1])

---

1) An einem andern Orte (S. th. 12ᵉ· q. 113. a. 10) spricht sich Thomas über die Rechtfertigung des Sünders also aus: Die Rechtfertigung des Sünders kann insofern, als sie durch Gott allein bewirkt werden kann, und bisweilen außerhalb des allgemeinen Naturlaufes vor sich geht, indem nämlich die Gnade dem Menschen so zuvorkommt, daß derselbe sogleich eine gewisse Vollkommenheit in der Gerechtigkeit erlangt, ein Wunder genannt werden. Die Wunderwerke können nämlich, wie schon früher gesagt worden, nach drei verschiedenen Seiten betrachtet werden: 1) nach der Macht des sie wirkenden Subjects, welches bei dem wahren Wunder nur Gott sein kann. In dieser Beziehung kann die Rechtfertigung des Sünders wie die Schöpfung, und wie überhaupt jedes Wort, das von Gott allein hervorgebracht werden kann, wunderbar genannt werden. 2) Wird durch einige

Auf ähnliche Weise goß auch Christus seinen ungebildeten Jüngern mit göttlicher Macht die göttliche Weisheit ein, weßhalb er auch von sich selbst sagt: „Ich werde euch Beredsamkeit und Weisheit geben, welcher Alle, die gegen euch auftreten werden, nicht werden widerstehen, noch widersprechen können." Luk. 21, 15. Diese Wirkung wird nun, insoweit sie die innere Erleuchtung betrifft, nicht unter die sichtbaren Wunder gerechnet, sondern nur insoweit, als sie die äußere Erscheinung anbelangt, insofern nämlich die Menschen diejenigen, die zuvor für schlicht und unstudirt galten, auf einmal so weise und standhaft reden hörten, wie wir dieß zum Beispiel am Pfingstfeste an den Aposteln sehen. Cf. Act. 4, 13.

Wunder der Materie eine übernatürliche Form angezogen. In dieser Beziehung ist die Rechtfertigung des Sünders nicht wunderbar, weil die Seele von Natur aus der Gnade fähig ist; denn eben damit, daß sie nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist, ist sie auch Gottes durch die Gnade fähig, wie der heil. Augustin sagt. 3) Können die Wunder betrachtet werden nach der außergewöhnlichen Weise, auf die sie gewirkt werden. In dieser Beziehung ist die Rechtfertigung bald wunderbar, bald nicht. Der gewöhnliche Proceß der Rechtfertigung ist nämlich der, daß während Gott die Seele innerlich bewegt, der Mensch sich zu Gott bekehrt und zwar anfänglich auf eine unvollkommene Weise, bis er nach und nach zu einer vollkommenen Bekehrung fortschreitet, weil, wie der heil. Augustin sagt, die begonnene Liebe verdient, vermehrt zu werden, damit die vermehrte verdiene vollendet zu werden. Bisweilen aber bewegt Gott die Seele so heftig, daß dieselbe sogleich eine gewisse Vollkommenheit in der Gerechtigkeit erlangt, (wie dieß bei der Bekehrung Pauli der Fall war), indem Gott zugleich auch einer gewissen wunderbaren Bezeugung sich bedient. Und deßhalb wird auch die Bekehrung Pauli in der Kirche als ein Wunder feierlich erwähnt.

Jedoch sind diese geistigen Wirkungen, obgleich sie sich von den sichtbaren Wundern unterscheiden, allerdings gewisse Zeugnisse der Lehre und Macht Christi. cf. Hebr. 2, 4. Uebrigens wirkte Christus doch auch an der Seele des Menschen, besonders was die Umänderung ihrer niedern Kräfte betrifft, einige Wunder. Daher sagt der heil. Hieronymus über die Berufung des Matthäus zum Apostolate, Math. 9, 9: „Der Glanz selbst und die Majestät der verborgenen Gottheit, welche sogar aus seinem menschlichen Antlitze leuchtete, konnte die Geister beim ersten Anblicke an sich fesseln." Derselbe Kirchenlehrer bemerkt zu der Stelle bei Matth. 21, 12: „Er trieb alle Käufer und Verkäufer hinaus rc." „Unter allen Zeichen, welche der Herr that, halte ich keines für wunderbarer, als daß ein Mensch und zwar ein in jener Zeit nicht angesehener Mensch vermittelst eines einzigen Strickes eine so große Menschenmenge hinaustreiben konnte. Etwas Aetherisches und Himmlisches strahlte aus seinen Augen und die Majestät der Gottheit leuchtete aus seinem Angesichte."

In ähnlichem Sinne sprechen sich auch andere Kirchenväter und Schriftsteller aus, z. B. Origenes, Augustin, Chrysostomus, Theophylakt, aus deren Schriften Thomas Beweisstellen anführt. Aus all dem Gesagten aber erhellt, daß Christus, so oft er wollte, mit göttlicher Macht die Seelen der Menschen umänderte, nicht bloß dadurch, daß er sie rechtfertigte und ihnen Weisheit eingoß, worin der Zweck seiner Wunder lag, sondern auch dadurch, daß er sie an sich zog, oder aber ihnen Furcht, Schrecken und Erstaunen einflößte; lauter Wirkungen, welche unter die Wunder selbst gerechnet werden müssen.

Christus wirkte aber, wirft sich der heil. Thomas weiterhin ein, seine Wunder aus göttlicher Macht, der es eigen ist, in einem Momente und ohne fremde Hilfe eine vollkommene Wirkung hervorzubringen. Allein Christus heilte die Menschen nicht immer in einem Momente, so nahm er z. B. einen Blinden bei der Hand, führte ihn aus dem Flecken heraus, benetzte mit Speichel seine Augen, legte ihm die Hände auf und fragte ihn, ob er Etwas sähe? Er sah auf und sprach: ich sehe die Menschen wandeln, wie wenn es Bäume wären. Hierauf legte er die Hände noch einmal auf dessen Augen, und derselbe fing an sehend zu werden, und wurde so hergestellt, daß er Alles deutlich sah. Mark. 8, 23 ff. Diese Heilung vollbrachte er also nicht in einem Augenblicke, sondern zuerst auf eine unvollkommene Weise und vermittelst des Speichels.

Hierauf ist nun aber zu erwiedern, daß Christus die Welt nicht bloß durch seine göttliche Macht, sondern auch durch das Mysterium der Menschwerdung selbst erlösen sollte. Und deßhalb bediente er sich bei Krankenheilungen nicht bloß der göttlichen Macht, wornach er auf befehlende Weise heilte, sondern er nahm auch zuweilen etwas Anderes hinzu, was bloß seiner Menschheit angehörte. Daher bemerkt zu der Stelle Luk. 4, 46 Chrysostomus: „Er legte Jedem die Hände auf und heilte sie, obgleich er als Gott, alle Krankheiten durch ein Wort hätte vertreiben können, so berührte er sie doch, um dadurch zu zeigen, daß sein eigenes Fleisch wirksam sei, Heilmittel zu gewähren.“ Und zu jener genannten Stelle bei Markus: „Er benetzte die Augen des Blinden mit Speichel und legte ihm die Hände auf,“ bemerkt derselbe Kirchenvater: Er that dieß deßwegen, um dadurch anzuzeigen,

daß das göttliche Wort in Verbindung mit einer (andern) Thätigkeit Wunder wirke. Denn die Hand bedeutet die Thätigkeit, der Speichel aber das aus dem Munde hervorgehende Wort. Man muß aber hinsichtlich der Wunder Christi bemerken, daß sie im Allgemeinen sehr vollkommene Werke waren. Daher sagt der heil. Chrysostomus, an jene Stelle bei Joh. 2, 10: „Jeder gibt zuerst den besten Wein her," anknüpfend: „Die Werke Christi sind so beschaffen, daß sie viel schöner und nützlicher sind, als die Werke der Natur." Ebenso gab er den Kranken sogleich die vollkommene Gesundheit wieder. Allerdings fand bei jenem Blinden das Gegentheil hievon Statt, dieß geschah aber bloß seines Unglaubens wegen wie der heilige Chrysostomus bemerkt, während Beda sagt: „Obgleich er ihn durch ein Wort sogleich heilen konnte, so heilte er ihn doch nur allmählig, um die Größe der menschlichen Blindheit zu zeigen, welche nur mit Mühe und gleichsam stufenweise wieder zum Lichte zurückkehrt, und um uns anderseits seine Gnade zu erkennen zu geben, durch welche er uns allmählig von einem Stadium der Vollkommenheit bis zum andern führt." 1)

d) Von den Wundern, welche Christus an den unvernünftigen Creaturen wirkte.

Nicht bloß an den Menschen, sondern auch an den unvernünftigen Geschöpfen mußte Christus Wunder wirken, damit seine Gottheit, der Alles unterworfen ist, sich mehr offenbare.

Die Wahrheit dieses Satzes ist aus allem Bisherigen einleuchtend.

---

1) Summ. theol. p. 3. q. 44. a. 3.

Warum wirkte aber Christus keine Wunder an den Bruten (animalia bruta), da sie doch in der natürlichen Ordnung höher stehen, als die Pflanzen, an welchen der Herr Wunder wirkte? Allein die Thiere genannter Art sind ihrem Geschlechte (genus) nach mit dem Menschen verwandt, weßhalb sie auch an demselben Tage mit dem Menschen erschaffen wurden. Weil nun der Herr an den menschlichen Leibern viele Wunder gewirkt hatte, so brauchte er nicht auch noch an den Körpern der Thiere Wunder zu wirken; hauptsächlich schon deßhalb, weil in Beziehung auf die sensible und körperliche Natur die Menschen und die übrigen, besonders die auf dem Lande lebenden Animalien, einander gleich stehen. Die Fische aber weichen mehr von der körperlichen Natur des Menschen ab, da sie im Wasser leben, weßhalb sie auch an einem andern Tage erschaffen wurden. Aus diesem Grunde wirkte nun auch Christus Wunder an denselben bei dem reichen Fischfange (Luk. 5. Joh. 21.), sowie an dem Fische mit dem Stater, den Petrus fing. Daß aber die Schweine in das Meer stürzten, dieß geschah nicht in Folge eines göttlichen Wunders, sondern es war eine Wirkung der Dämonen in Folge göttlicher Zulassung.

Was aber die Austrocknung des Feigenbaumes betrifft, so hat man sie schon mit Unrecht für eine ungerechte Strafe (und in neuester Zeit für ein Christi unwürdiges Wunder) erklärt. Denn, sagt der heil. Chrysostomus zu der Stelle Matth. 21, 18: „Wenn der Herr an den Pflanzen und Thieren solche Wirkungen hervorbringt, so darf man nicht fragen in wiefern z. B. der Feigenbaum mit Recht ausgetrocknet wurde, da es doch für ihn nicht Zeit zum Fruchttragen war. Denn eine solche Frage ist höchst thöricht, weil nämlich

bei solchen Creaturen von keiner Schuld und Strafe die Rede sein kann; daher schaue die Wunder an und bewundere den Wunderthäter?" Eben so wenig fügte der Herr dem Eigenthümer ein Unrecht zu, wenn er seine Creatur zur Wohlfahrt Anderer benützte, sondern im Gegentheil finden wir gerade hierin, wie Hilarius zu jener Stelle bei Matth. bemerkt, einen Beweis der Güte des Herrn. Denn wenn er ein Beispiel des durch ihn bereiteten Heiles geben will, so übt er seine Macht an menschlichen Leibern aus; wenn er aber gegen die Hartnäckigen ein Exempel der Strenge statuiren will, so gibt er das Schicksal des Zukünftigen durch die Vernichtung eines Baumes zu erkennen, und zwar geschieht dieses, wie Chrysostomus bemerkt, an einem Feigenbaum, welcher am meisten Feuchtigkeit in sich enthält, damit das Wunder um so augenscheinlicher sei.

Man könnte nun ferner fragen, warum Christus keine Wunder an dem Wasser und an der Luft gewirkt habe, da doch beide Elemente in der Mitte zwischen Himmel und Erde sind. Hat er doch an dem Himmel und an der Erde bei seinem Leiden Wunder gewirkt, warum hätte er nicht auch, wie Moses, das Meer, oder wie Josua und Elias, einen Fluß theilen, oder bewirken sollen, daß ein Gewitter in der Luft zum Vorschein komme, wie auf dem Berge Sinai. Allein Christus wirkte auch an dem Wasser und an der Luft solche Wunder, wie sie seiner Wirksamkeit und seinem Zwecke angemessen waren. Denn er gebot den Winden und dem Meere, und es erfolgte eine große Stille. Matth. 8, 28. Es geziemte sich aber nicht für ihn, der gekommen war, Alles in den Stand der Ruhe und des Friedens zu versetzen, eine Störung in der Luft oder eine

Theilung des Meeres zubewirken. Cf. Hebr. 12, 18 f. Nach seinem Tode reißt allerdings der Vorhang des Tempels entzwei, um anzuzeigen, daß die Geheimnisse des Gesetzes aufgeschlossen seien, und die Gräber öffnen sich zum deutlichen Zeichen, daß durch seinen Tod den Todten das Leben gegeben wurde. Die Erde bebt und die Felsen spalten, um anzudeuten, daß die steinernen Herzen der Menschen durch sein Leiden erweicht wurden und daß die ganze Welt durch die Kraft seines Leidens wieder in einen bessern Stand sei versetzt worden.

Endlich bespricht der heil. Thomas noch das Wunder der Brodvermehrung. Er macht sich den Einwurf: die Wunderwerke beziehen sich auf die Weltregierung durch die göttliche Vorsehung. Diese aber setzt die Schöpfung voraus. Wie läßt sich aber hiemit das Wunder der Brodvermehrung vereinigen, bei welchem Christus einen schöpferischen Act vollzog? Allein die Brodvermehrung geschah nicht in Folge einer Creation, sondern durch die Zugabe einer fremden in Brod verwandelten Materie. Daher sagt der h. Augustin: „Mit denselben Mitteln, mit welchen Gott durch wenige Samenkörner die Saaten vermehrt, vermehrt er auch in seinen Händen die fünf Brode." Es ist aber offenbar, daß durch Verwandlung die Körner in Saaten sich vermehren. [1])

VI. Apologetisches Moment der Wunder.

Der heil. Thomas betrachtet die Wunder als die Hauptstützen der christlichen Offenbarung. Da die wahren Wunder von Gott allein gewirkt werden können, und da sie zur

---

1) Summa theol. p. 3. q. 44 a. 4.

Bekräftigung der göttlichen Wahrheit gewirkt werden, so muß, insofern diese Wunder wahr sind, auch die Religion, um welcher willen sie hervorgebracht werden, die wahre sein. Denn, sagt Thomas, Gott zeigt zur Bekräftigung der Wahrheiten, welche die natürliche Erkenntniß übersteigen, auf sichtbare Weise Werke, welche über die Macht der gesammten Natur hinausreichen, durch wunderbare Krankenheilungen, Todtenerweckungen rc. Ein noch größeres Wunder aber, als die genannten sind, liegt in der Inspiration der menschlichen Geister, welcher gemäß ungebildete schlichte Männer mit der Gabe des hl. Geistes erfüllt in einem Augenblicke die höchste Weisheit und Beredsamkeit erlangen. Diese wunderbaren Wirkungen sind nun die sprechendsten Beweise für die Wahrheit der geoffenbarten Religion. Wenn ein König irgendwohin einen Brief sendete, der mit seinem Siegel versiegelt wäre, so würde Niemand zu behaupten wagen, jener Brief sei nicht aus dem Willen des Königs hervorgegangen. Es ist nun aber bekannt, daß Alles, was die Heiligen in Beziehung auf den christlichen Glauben geglaubt und uns überliefert haben, mit dem Siegel Gottes bezeichnet ist, welches jene Werke aufweisen, die von keiner puren Creatur gewirkt werden können. Solche Werke aber sind die Wunder, durch welche Christus die Werke seiner Apostel und Heiligen bekräftigt hat.

Allein, sagt man, ich habe noch keine Wunder wirken sehen, und ich kann sie daher überhaupt auch nicht glauben. Wenn du sagst, Keiner hat Wunder wirken sehen, so erwiedern wir mit Thomas und Augustin: Es ist allbekannt, daß auf der ganzen Erde die Götzen verehrt wurden, und daß der christliche Glaube verfolgt ward, wie sogar heidnische Schriftsteller erzählen, und es ist ebenso bekannt,

daß nach und nach Alle sich zu Christus bekehrten, Weise, Reiche, Mächtige und Große, und zwar auf die Predigt schlichter, armer weniger Männer hin, die Christum verkündeten. Diese Wirkung ist nun entweder eine wunderbare oder nicht. In jenem Falle hast du, was du verlangt hast. Im andern Falle aber sagen wir, es habe kein größeres Wunder geben können, als die Bekehrung der ganzen Welt ohne Wunder; wir brauchen also nach keinem andern Wunder mehr zu suchen. Diese so wunderbare Bekehrung der Welt zum christlichen Glauben ist nun aber, wie der heil. Thomas an einem andern Orte sagt, das sicherste Zeichen vorausgegangener Zeichen.

Aber auch die heidnischen Religionen, besonders die Lehre Mohammeds wurden in sehr kurzer Zeit sehr weit verbreitet. Da nun aber diese Religionen dessen ungeachtet anerkanntermaßen irrig sind, so kann auch für die Wahrheit der christlichen Religion aus ihrer schnellen Verbreitung kein Beweis geliefert werden. Allein, sagt der heil. Thomas, diejenigen welche einige Secten stifteten, verfuhren hiebei auf eine der Einführung des Christenthums geradezu entgegengesetzte Weise, wie wir dieß an Mohammed sehen, welcher durch Verheißung fleischlicher Lüste, zu welchen der Mensch schon durch seine fleischliche Begierlichkeit aufgestachelt wird, die Völker an sich zog. Auch gab er Gebote, die seinen Verheißungen entsprechen, indem er den fleischlichen Neigungen die Zügel schießen ließ. Ueberdieß that er keine übernatürliche Zeichen, sondern er sagte, er sei mit Waffengewalt gesendet worden: ein Zeichen, das er mit den Räubern und Tyrannen gemein hat. Beim Christenthum aber findet, wie gesagt, das gerade Gegentheil von all diesem Statt. Die Wirksamkeit der

Predigt ging nicht von der Waffengewalt, nicht von der Verheißung sinnlicher Vergnügungen aus; ja, was das größte Wunder ist, gerade unter der Tyrannei der Verfolger nahm in der kürzesten Zeit eine unzählige Menge nicht bloß schlichter und einfacher, sondern auch sehr weiser Menschen den christlichen Glauben an, dessen Wahrheiten allen menschlichen Verstand übersteigen, dessen Gebote die fleischliche Lust im Zaume halten, dessen Lehre gemäß alles Irdische für Auskehricht erachtet wird; daß diesem Glauben die Geister der Menschen sich unterwerfen, ist das größte Wunder, so wie es auch ein offenbares Werk ter göttlichen Inspiration ist, daß das Sichtbare verachtet und bloß das Unsichtbare gesucht wird. [1] —

Schluß.

Hiemit sind wir am Schlusse unserer Abhandlung angekommen. Wir haben es nicht für nöthig erachtet, auf die Menge apologetischer Momente, welche in der Lehre des Aquinaten niedergelegt sind, jedesmal ausdrücklich aufmerksam zu machen, da wir dieselben so geordnet und gestellt haben, daß sie dem aufmerksamen Leser sogleich in die Augen fallen. Wie scharf der heil. Thomas seinen Gegenstand erfaßt, wie allseitig er ihn erörtert, wie gründlich er überall dem positiven, concret vorliegenden Stoffe nachgeforscht habe, mit welchem Tiefsinne er in den Plan der göttlichen Weltregierung und in das Werk der Erlösung eingedrungen sei, wie wahr und treffend ihm daher schon in früherer Zeit der bedeutungsvolle Name eines „Interpreten des göttlichen Willens"

1) Bei Roselli Summa philos. Thom. Aquin. Ethicam complectens. p. 452 ff.

beigelegt worden sei, dieß nachzuweisen, halten wir gleichfalls für überflüssig. Am meisten tritt die Höhe seiner Wissenschaft zum Vorschein, wenn man seinen Wunderbegriff mit den neueren Theologen und Philosophen vergleicht. Diese Vergleichung führt nämlich zu dem Resultate, daß die neuere Wissenschaft, soweit sie orthodox ist, über die Lehre des heil. Thomas im Wesentlichen nicht hinausgekommen ist, und daß die zum Theile oder ganz irrigen Vorstellungen und Lehren anderer Gelehrten in den Grundzügen der Thomistischen Spekulation leicht ihre Widerlegung finden.

Nach Clarke ist das Wunder „etwas Seltenes und Außerordentliches." Allein hiemit ist der Begriff des Wunders noch lange nicht erschöpft; denn es giebt viel Seltenes und Außerordentliches, z. B. Mißgeburten ꝛc., das kein Wunder ist. Daher sagt Leibnitz mit Recht in einem Schreiben an Clarke: „Si le miracle ne diffère du naturel que dans l'apparence et par rapport à nous, en sorte que nous appellions seulement miracle ce que nous observons rarement, il n'y aura point de différence *interne réelle* entre le miracle et le naturel; et dans le fond des choses, tout sera également naturel, ou tout sera également miraculeux. Les Théologiens auront-ils raison de s'accomoder du premier, et les Philosophes du second?" [1])

Uebrigens können wir auch dem Leibnitz'schen Wunderbegriffe nicht beistimmen. „Quant aux *miracles*," sagt derselbe, „ils ne sont pas tout peut-être d'une même sorte: il y en a beaucoup apparemment que Dieu procure par le ministère de quelques substances invisibles, telles que les

1) Leibnitii opera philosophica ed. Erdmann. Berol. 1840. p. 776.

Anges, comme le R. P. Mallebranche le tient aussi; et ces Anges ou ces substances agissent selon les lois ordinaires de leur nature, étant jointes à des corps plus subtils et plus vigoureux que ceux que nous pouvons manier. Et de tels miracles ne le sont que comparativement, et par rapport à nous; comme nos ouvrages passeroient pour miraculeux auprès des animaux, s'ils étoient capables de faire les remarques, là-dessus. Le changement de l'eau en vin pourroit être un miracle de cette espèce. *Mais la création, l'incarnation, et quelques autres actions de Dieu passent toute la force de créatures, et sont véritablement des miracles, ou même des mystères.* [1]) Allein ein Wunder kann nur ein solches Werk genannt werden, das in einer gewissen Beziehung zu der schon bestehenden Naturordnung steht. Daher sagt auch der heil. Thomas: Die Schöpfung und Rechtfertigung können, obgleich sie Werke Gottes sind, nicht Wunder im eigentlichen Sinne genannt werden. Denn diese Werke werden ihrer Natur nach nicht durch andere d. h. endliche Ursachen hervorgebracht, und deßhalb werden sie auch nicht außerhalb der Naturordnung gewirkt; denn sie stehen ganz außerhalb derselben, oder in gar keiner Beziehung zu derselben. [2])

Bonnet sagt in Gemäßheit seiner Präformationstheorie [3]) zu welcher sich auch Leibnitz hinneigt, [4]) die Wunder seien in dem Nexus der Naturgesetze enthalten und nur Modificationen dieser Gesetze, so daß also der Keim, wie aller natürlichen, so auch der wunderbaren Erscheinungen schon in den

---

1) l. c. p. 579.
2) Summa th. p. 1. q. 105. a. 7.
4) cf. Roselli Metaph. p. 697.
4) l. c. 519. cf. Strauß's christliche Glaubenslehre I. 228.

Schöpfung präformirt war. Selbst die zeitliche Geburt des Logos aus der Jungfrau Maria gründet sich nach ihm auf eine besondere Disposition der Naturgesetze, welche dieselbe hervorbringen mußten. Allein statt den Glauben zu stützen, hebt dieses System denselben auf; wie denn z. B. der Glaube in Betreff der Incarnation den natürlichen Zusammenhang des Erlösers mit den frühern Generationen ausdrücklich aufhebt durch den Artikel: „Qui conceptus est de spiritu sancto.“

Verwandt mit der Ansicht Bonnet's ist die Houteville's, [1]) wornach die Wunder ungewöhnliche und uns unbekannte Wirkungen sind, welche aber von Gott auf ein höheres Ziel hingeordnet worden sind. Gott stellte nämlich im Anfange allgemeine Gesetze auf, durch welche das Universum regiert werden sollte; er ordnete aber die natürlichen Ursachen so, daß zu bestimmter Zeit jene außerordentlichen Erscheinungen zum Vorscheine kommen mußten. Allein so verschwindet der Begriff eines Wunders, als einer übernatürlichen Wirkung ganz, und das Wunder fällt in den Bereich der Naturerscheinungen herab.

Wolf stellt hinsichtlich des Wunders folgende Sätze auf: „Miraculum, cum producitur, produci debet ab ente aliquo, quod a mundo plane est diversum. — Omne miraculum, cum fit, fit per saltum. — Miraculum omnis eventus supernaturalis dicitur. — Miraculum, cum ab ente extramundano patretur, debet effectum praestare, qui a naturali eventu plane diversus est.“ [2])

---

1) Roselli l. c. 698.

2) M. Fr. Christ. Baumeisteri Philosophia definitiva, h. e. definitiones philosophicae ex systemate Lib. Bar. a Wolf in unum

Die katholischen Gelehrten halten sich mehr oder weniger oft ganz wörtlich an den heil. Thomas. So Storchenau,[1] Horváth,[2] Wiest,[3] Gazzaniga,[4] Jordan Simon,[5] Bernardin Bauer,[6] Conrad Aloys Prechtl,[7] P. Jamin,[8] Schwarzhueber,[9] Stattler, welcher formell etwas mehr, als die Genannten von Thomas abweicht, definirt das Wunder also: „Est mutatio in natura corporea vel humana, eveniens, et habens auctorem Deum vel immediate per se, vel per ministros angelos, agentem

---

collectae etc. pars I. Viennae 1775. p. 267 f. cf. Baumeisteri institutiones metaphysicae, ontologiam, cosmologiam etc. complexae, methodo Wolfii adornatae. Wittebergae et Servestae 1774. p. 311 ff.

1) Sigismundi Storchenau instit. metaph. tom II, cosmologiam compl. ed. alt. Venetiis 1774. p. 157 ff.

2) Instit. metaph., quas in usum auditorum philosophiae conscripsit J. B. Horvàth e soc. Jesu. Aug. Vindel. 1772. p. 245 ff.

3) Instit. theol. scripsit Steph. Wiest. Ingolst. 1791. tom I., qui complectitur theolog. dogmat. generalem p. 86.

4) Petri Mariae Gazzaniga praelectiones de Deo ejusque proprietatibus, ed III. tom. I. Vindob. 1775. p. 36 ff.

5) Jordani Simon F. Eremitae August. de Religione contra Libertinos libri III. Lib. II de Religione revelata. Pragae veteris. 1774. p. 161—205.

6) Bernardini Bauer theolog. universa. tom I. de Deo revelatae Religionis autore etc. Wirceburgi 1786. p. 450 ff.

7) C. A. Prechtl, Religionsgeschichten I. Thl. p. 94 f. III. Thl. p. 390 ff.

8) Des Herrn P. Jamin, Benedictiners aus der Gesellschaft des heil. Maurus, theologische Gedanken in Absicht auf die Irrthümer dieser Zeit. Aus dem Franz. übers. Fulda 1785. p. 171—193.

9) Praktisch-katholisches Religionshandbuch rc. Von Pr. S. Schwarzhueber, II. Aufl., I. Band, p. 25 ff. Salzburg 1786.

praeter leges naturae." [1]) Weber sagt: „Natura universa est summa omnium virium, quarum actiones percipiuntur, per consequens summa omnium, quae tum naturae extensae, tum cogitanti insunt: cujus ergo ratio in universa natura non continetur, neque aliunde eadem peti potest, quam ab ente necessario, *supernaturale, effectus supernaturalis (miraculum)* recte dicitur." [2])

Selbst Pascal ist in keiner Beziehung über den heil. Thomas hinausgekommen. Alle Momente des Wunderbegriffs, die er bespricht, sind auch schon von diesem, oft fast mit den nämlichen Worten, oft aber auch viel schärfer und bestimmter erörtert worden. Das Wunder ist nach ihm „un effet qui excède la force naturelle des moyens qu'on y emploie, et le *nonmiracle* est un effet qui n'excède pas la force qu'on y emploie. Ainsi ceux qui guérissent par l'invocation du diable ne font pas un miracle; car cela n'excède pas la force naturelle du diable. — Les miracles prouvent le pouvoir que Dieu a sur les coeurs par celui qu'il exerce sur le corps." [3])

---

1) Demonstratio evangelica sive Religionis a J. Christo revelatae certitudo etc. a P. B. Stattler S. J. Aug. Vindel. 1770 p. 240—97.

2) Metaphysica a Jos. Weber. Landishutae 1795. p. 117.

3) Pensées de Blaise Pascal Nouv. édition. tom II. p. 147—68. Paris 1835.

Dr. Brischar.

2.

Ueber die neu aufgefundenen Bücher der Kirchengeschichte Fleury's.

Unter den großen französischen Kirchenhistorikern nimmt der Abbé Claude Fleury einen ausgezeichneten Rang ein. Einer Zeit angehörend, in welcher die französische Literatur nach allen Seiten hin einer hohen, die Theologie insbesondere aber der höchsten Blüthe sich erfreute, welche sie je in diesem Lande genoß, war Abbé Fleury ein Zeitgenosse Bossuet's, Fenelon's, Massillon's, Mabillon's, Montfaucon's, Dupin's und insbesondere der Kirchenhistoriker Godeau, Natalis Alexander, Tillemont und Choisy. Neben solchen Männern sich einen Namen, und zwar einen bleibenden Namen erwerben, war schwierig; aber Fleury hat auch das Schwierige geleistet, und viele seiner großen Zeitgenossen noch übertroffen.

Geboren am 6. Dezember 1640 zu Paris, der Sohn eines aus Rouen stammenden Advokaten, erhielt Fleury seine Bildung im Collège von Clermont bei den Jesuiten, und war diesen sein ganzes Leben hindurch dafür dankbar. Nach dem Willen seines Vaters widmete er sich der Rechtswissenschaft, wurde schon mit 18 Jahren Parlamentsadvokat (1658) und gewann in neunjähriger Praxis zu Paris bereits einen bedeutenden

Namen. Da sich aber seine tiefe Innerlichkeit und Religiosität durch solche Beschäftigungen nicht befriedigt fand, so trat jetzt Fleury in den geistlichen Stand über, und wurde 1672 Hofmeister der Prinzen von Conti, welche Ludwig XIV. zu Gespielen des Dauphin gewählt hatte. Sein Eifer gefiel dem Könige dermaßen, daß er ihm bald darauf (1680) auch die Erziehung seines natürlichen Sohnes, des Prinzen von Vermandois, Admirals von Frankreich, anvertraute. Nach dessen baldigem Tode aber, im Jahre 1684, belohnte Ludwig unseren Fleury mit der Abtei Locdieu, Cisterzienserordens, in der Diöcese Rhodez. Fünf Jahre später jedoch rief ihn der König wiederum an den Hof und ernannte ihn zum Souspréceptеur [1]) seiner Enkel, der Herzoge von Bourgogne (Vater Ludwigs XV.), von Anjou (König Philipp V. von Spanien) und Berry. Im Jahre 1696 wählte ihn die französische Akademie zu ihrem Mitgliede, und zehn Jahre später, als die Erziehung der drei Prinzen vollendet war, verlieh ihm der König auch das reiche Benediktiner-Priorat Argenteuil bei Paris (1706). Fleury aber war uneigennützig genug, um aus Achtung gegen die kirchlichen Canonen nicht zwei Stellen zugleich besitzen zu wollen, und verzichtete deßhalb auf Locdieu. Im Jahre 1716 wurde er sofort, nach dem Tode Ludwigs XIV., an den Hof zurückgerufen und von dem Regenten (Orleans) zum Beichtvater des jungen Königs Ludwig XV. ernannt, legte aber schon 1722 wegen hohen Alters diese Würde wieder nieder, und starb bereits im folgenden Jahre, den 14. Juli 1723, in einem Alter von 82 Jahren, hochgeschätzt wegen seiner Kenntnisse und Tugenden, seiner Frömmigkeit, Sittenreinheit und Bescheidenheit.

---

1) Précepteur der Prinzen war Fenelon.

Er war am Hofe ein Einsiedler geblieben, fern von allem weltlichen Treiben und Jagen, nur mit Studien und Uebungen der Frömmigkeit beschäftigt. Darum konnte er auch ein großer Schriftsteller werden, und besonders waren es zwei Werke, die ihm in dieser Beziehung bedeutenden Ruhm erwarben, nämlich seine (freilich gallikanische) Institution au Droit ecclésiastique, und seine große Kirchengeschichte. Das erstere Werk wird jetzt noch in Frankreich, das letztere aber in der ganzen civilisirten Welt vielfach gebraucht und benützt.

Vorläufer der Kirchengeschichte Fleury's waren der historische Katechismus (Catéchisme historique) vom Jahre 1679 und die zwei berühmten Abhandlungen über die Sitten der Israeliten und der Christen (Moeurs des Israelites, Paris 1681, und Moeurs des Chrétiens, 1682). Aber noch manche andere Schriften giengen aus der Feder des fleißigen Abbé hervor,[1]) bis er endlich im Jahre 1691 den ersten Band seiner großen Kirchengeschichte (Histoire ecclésiastique) erscheinen ließ. In mäßigen Zwischenräumen kamen die zahlreichen Fortsetzungen, bis im Jahre 1720 der zwanzigste Quartband die eigene Arbeit Fleury's beschloß. In diesen zwanzig Bänden hatte er die Kirchengeschichte von der Himmelfahrt Christi an bis zum Jahre 1414 erzählt. Seine Darstellungsweise dabei ist höchst einfach, nur referi-

1) Nämlich das wichtige Werk über Wahl und Methode der Studien (Traité du choix et de la méthode des Etudes, Paris 1686), dann das vorhingenannte Werk Institution au Droit ecclésiastique in 2 Bänden, 1687; im folgenden Jahre erschien die moralische Abhandlung Les devoirs des Maîtres et des Domestiques, und schon früher (1685) die Lebensbeschreibung der seligen Marguerite d'Arbouze, abbesse et reformatrice du Val-de-Grâce.

rend, sehr selten raisonnirend, der Styl fast immer elegant und concis, die Erzählung außerordentlich ruhig, ferne von aller französischen Wortmacherei, ohne Tiraden und rhetorische Ergüsse. Aber auf der anderen Seite hat Fleury auch nicht in trockener Gelehrten- oder Schulmanier geschrieben, sondern für Gebildete aus allen Ständen; darum legt er seinen gelehrten Apparat nirgends zur Schau, vermeidet kritische und chronologische Untersuchungen, und wo er sie selbst führen mußte, gibt er nur das Resultat, ohne den Leser mit dem Wege bekannt zu machen, auf dem er es gefunden. In dieser Rücksicht bildet er einen wahren Gegensatz zu dem zweiten größten französischen Kirchenhistoriker, dem Dominikaner Natalis Alexander. Letzterer schreibt in der Manier der damaligen Schule, vielfach geradezu in syllogistischer Form, ohne Vermeidung der hieraus entstehenden Härte und Steifheit. Fleury dagegen ist der angenehme Erzähler, in einem abgerundeten, glatten, freundlichen und durchsichtigen Style. Jener schrieb dasjenige nieder, was er in den gelehrten Conferenzen bei dem jungen Abbé Colbert, dem Sohne des Ministers, vor den ersten literarischen Notabilitäten vorgetragen hatte, Fleury dagegen hatte das ganze gebildete Publikum, nicht eine Akademie von einigen ausgewählten Gelehrten vor Augen. Jener Dominikaner hatte seine Stärke nicht in der fortlaufenden Erzählung der Geschichte, sondern in den gelehrten Untersuchungen einzelner historischer Punkte und Fragen, in den Dissertationen nämlich, die er jedem Jahrhunderte beigegeben hat. Fleury dagegen hat, wie wir sagten, solche gelehrte Untersuchungen, namentlich kritischer und chronologischer Natur, vermieden. Allerdings hat auch er seinem Werke acht Dissertationen beigegeben, aber diese

sind mehr Uebersichten, als kritische Detailuntersuchungen, wie sie Natalis liebte. Im Ganzen ist Letzterer offenbar gelehrter, in vielen Dingen accurater und ein weit schärferer Kritiker als Fleury; aber dieser ist unvergleichlich angenehmer, für die Mehrzahl weit brauchbarer, an mitgetheiltem historischem Material reicher und in der eigentlichen Geschichtserzählung (die Dissertationen abgerechnet) viel ausführlicher. Besonders anziehend sind seine trefflichen und häufigen Auszüge aus den wichtigsten Werken der Kirchenväter und den interessantesten Martyrerakten, so wie die gelungenen und concreten Sittenschilderungen, welche Fleury mit feinem Takte und vielem Geschicke seinem Werke einverleibt und diesem dadurch viel Lebendigkeit und Anschaulichkeit gegeben hat.

So konnte es nicht fehlen, daß Fleury's Kirchengeschichte schon bei seinen Zeitgenossen ein hohes Ansehen gewann und von vielen Seiten die günstigsten Beurtheilungen erlebte, wie denn z. B. Voltaire von ihr sagte: son histoire de l'Eglise est la meilleure, qu'on ait jamais faite; et les Discours préliminaires (d. i. die acht Dissertationen) sont fort au-dessus de l'histoire.[1])

Doch fehlte es auch nicht an Gegnern und Tadlern. Die Einen, wie Abbé Langlet und Herr Longuerue, griffen Fleury als Gelehrten an, indem Ersterer dessen Kirchengeschichte mehr für eine Sammlung von historischen Auszügen, als für eine zusammenhängende Geschichte erklärte, Letzterer aber damit unzufrieden war, daß sich Fleury zu sehr von Labbe's Conciliensammlung und den Annalen des Baronius abhängig gemacht habe.[2]) Beide Vorwürfe sind nicht grund-

1) Vgl. Biographie universelle, T. XV. p. 64.

2) Vgl. ibid. l. c.

los, denn in der That ist Fleury's Werk fürs Erste keine eigentliche pragmatische Geschichte, nur das Geschehene referirend, nicht wissenschaftlich reproduzirend, so daß es uns mehr die Kenntniß vieler tausend Thatsachen, als den Geist der Kirchengeschichte vermittelt. Fürs Andere aber hat Fleury die gleiche annalistische Methode, wie Baronius, eingeschlagen, und bei weitem den größten Theil seines Materials aus ihm und aus der Conciliensammlung Labbe's geschöpft, ja, häufig ist seine Erzählung nur ein Auszug aus dem Einen oder dem Andern.

Andere Gegner Fleury's waren mit seiner theologischen und canonistischen Richtung nicht zufrieden, und machten ihm insbesondere eine ungerechte und blinde Vorliebe für die Disciplin der alten Zeit, eine nur wenig verhehlte Abneigung gegen Rom, vorherrschende Aufnahme solcher Berichte, die für den heiligen Stuhl und die Päpste ungünstig sind, sowie eine unkluge Aufdeckung, ja mitunter unwahre Aufzählung der Fehler, Schwächen und Sünden vieler Kirchenhäupter zum Vorwurfe. Von dieser Seite erschienen eine Reihe Streitschriften gegen Fleury's Kirchengeschichte, auch noch nach dem Tode des Verfassers, und es wurde sogar eine förmliche Anklageschrift des Werkes, an Papst Benedikt XIII. und die französischen Bischöfe gerichtet, von einem Anonymus veröffentlicht. Bald erfuhr man jedoch, daß der gelehrte Karmelite Honoratus a S. Maria ihr Verfasser sei, und wir können uns nicht verhehlen, daß neben einzelnem gerechtem Tadel viele übertriebene und unbillige Vorwürfe gegen Fleury von ihm gemacht worden seien.[1] Eine gemäßigtere, wenn

1) In lateinischer Uebersetzung ist die Anklageschrift mitgetheilt am

gleich strenge Kritik erschien von dem Jesuiten Lanteaume im Jahre 1736 zu Avignon, und in der That gaben und geben die gallikanischen Ansichten Fleury's manchfache Veranlassung zu Tadel und Berichtigung. Doch wäre es falsch, sich Fleury als fanatischen Gallikaner zu denken oder ihn mit Richer, Launoy u. A. gleichstellen zu wollen; vielmehr war er weit passiver, ruhiger und gemäßigter, als diese, und sein Werk hat darum selbst bei entschiedenen Gegnern des Gallikanismus Lob und Billigung gefunden, wie denn z. B. Döllinger davon also urtheilt: „seine große Kirchengeschichte ist eine einfache, nüchterne, verständige und gewissenhaft sorgfältige Erzählung der Begebenheiten.[1])

Unerachtet der vielen oben genannten Angriffe ließen doch die unläugbaren Vorzüge der Fleury'schen Kirchengeschichte bald eine Fortsetzung derselben wünschen, und diesem Geschäfte unterzog sich der Oratorianer Jean Claude Fabre, der zwar sehr viele Kenntnisse besaß, auch zuvor schon

---

Schlusse des 51. Bandes der von P. Parode 2c. besorgten lateinischen Ausgabe Fleury's. Aug. Vind. 1772.

1) Döllinger, Handbuch der Geschichte der chr. K. Bd. I. Abth. I. S. XIII. Von Fleury's Werk wohl zu unterscheiden ist das schändliche Buch Abregé de l'histoire ecclésiastique par Mons. Fleury. II Tom. Berne (eigtl. Berlin) 1766. Dieses unchristliche Werkchen wurde nach den Angaben und auf Befehl des K. Friedrich II. von Preußen von dem Sorbonner Doktor, Abbé de Prades, der sich längere Zeit bei K. Friedrich aufhielt, verfaßt. Die berüchtigte Vorrede aber, um deren willen das Buch im Jahre 1766 zu Bern verbrannt ward, rührt unstreitig vom König selbst her. Unter solchen Umständen erklärt es sich, warum dieser Abregé (in deutscher Sprache) den 4ten Supplementband der Werke Friedrichs II. einnimmt (Köln. Aug. 1789). Vgl. auch die Vorrede zum ersten dieser Supplementbände.

ausführliche historische Studien, besonders über das fünfzehnte und die folgenden Jahrhunderte gemacht hatte, aber lange nicht den guten Geschmack Fleury's besaß, den Stoff nicht gehörig auszuwählen verstand, und unendlich viel Ueberflüssiges aus der Profangeschichte in solchem Umfange aufnahm, daß er in 16 Quartbänden nur bis zum Jahre 1595 vorschritt, also in so vielen Bänden nicht einmal zwei Jahrhunderte zu Ende brachte. Wüßte man nicht gewiß, welchem Stande der Fortsetzer Fleury's angehört habe, so könnte man ihn leichtlich für gar keinen Theologen erachten, denn man findet bei ihm weit eher die Beschreibung einer Schlacht, als die Darstellung und Beurtheilung eines Lehrbegriffs, oder die Entwicklung eines eigentlich theologischen Punktes. Weiterhin fehlt es ihm aber auch an der gehörigen Schärfe des Geistes (dagegen hatte er eine um so schärfere Zunge und Feder), sowie an der nöthigen Anwendung der Kritik. Seiner Richtung nach war er ein übertriebener Gallikaner, der mit einer gewissen Wollust Alles sammelte, was er den Päpsten Nachtheiliges auftreiben konnte, und nur ihre Ankläger und Lästerer, nicht aber auch ihre Vertheidiger gehörig zum Worte kommen ließ. Das Einzige, was demnach an Fabre meines Erachtens gelobt werden kann, ist seine große Erudition, aber sogar diese hat Pagi bestritten, und ihn häufiger Plagiate aus Spondanus bezüchtigt.[1])

Viel günstiger urtheilte Anfangs über Fabre der gelehrte Karmelit Alexander a S. Joanne de Cruce zu Augsburg, welcher das Fabre'sche Werk ins Lateinische übersetzte, und

---

1) Breviar. gest. Roman. Pontif. T. V. ad. ann. 1459. n. 9. ad ann. 1467 n. 29.

damit die von P. Bruno Parode unternommene lateinische Uebertragung Fleury's vervollständigte. Ja, er häufte Lobsprüche auf Lobsprüche, spricht von einem opus incomparabile u. dgl. und auch das Augsburgische Generalvikariat, welches der lateinischen Uebersetzung die Approbation gab, stimmte in diese unbedachten Urtheile ein.[1]) Aber nach ein paar Jahren schlug der gelehrte Carmelit selbst einen ganz anderen Ton an, spricht von häufiger incuria Continuatoris, von seiner Befangenheit, von seinen iniquis calumniis gegen die Kirchenoberhäupter, von den vielen Lügen, die er aus häretischen Berichten geschöpft habe u. dgl. und schreibt ihm selbst einen calumniandi impetus zu.[2])

Neben Fabre betheiligte sich auch Abbé Goujet, der redselige und unkritische Fortsetzer der Nouvelle Bibliotheque des auteurs eccl. von Dupin, an der Continuation der Fleury'schen Kirchengeschichte, und insbesondere ist der lange Discours sur le renouvellement des Etudes, et principalement des Etudes ecclésiastiques depuis le XIV. siècle, an der Spitze des 13ten Bandes der Fortsetzung, oder des 33ten des ganzen Werks, aus seiner Feder. Die sehr ausführliche Table géneral de matières aber ist von Rondet gefertigt, und bildet den 37sten und letzten Band des ganzen Werkes. Eine weitere Fortsetzung von Fabre unterblieb, auf höheren Befehl, ja schon seine beiden letzten Bände durften mehrere Jahre nicht gedruckt werden, bis sie eine Ueberarbeitung erhielten.

---

1) S. diese lat. Uebers. Augustae Vindel. 1767. T. XXV. p. XXXVIII sqq. und die Approbatio auf dem ersten Blatte.

2) Ebendaselbst Bd. LI. p. 604—606.

Dagegen unternahm es der vorhin genannte Karmelit P. Alexander, auch das Werk Fabre's wieder fortzusetzen, und erzählte in der That in 35 Oktavbänden die Geschichte der Kirche von 1596 bis 1765 inclusive. Noch einen weiteren, in der ganzen Serie den 86sten Band fügte nach seinem Tode († 1794) sein Ordensgenosse P. Benno bei, bis 1768 gehend. Zuvor schon hatte P. Alexander das Werk Calmet's: Introductio in historiam ecclesiasticam, seu historiam Veteris et Novi Testamenti in lateinischer Uebersetzung, 5 Oktavbände groß, der lateinischen Ausgabe Fleury's ꝛc. als Einleitung beigegeben, so daß nunmehr das Ganze aus 91 Bänden und zwei Bänden Indices besteht. Aber auch die Fortsetzung P. Alexanders konnte sich bei ihrem großen Mangel an Geist und Geschmack kein Ansehen erwerben, und es war mehr der gute Wille zu loben, als Geschick und Tüchtigkeit zu erkennen.

Unter solchen Umständen, da die Fortsetzungen Fleury's so wenig befriedigten, war es natürlich, daß die Nachricht, man habe eine von Fleury selbst verfaßte und handschriftlich hinterlassene Fortsetzung seiner Kirchengeschichte vor Kurzem in Frankreich wieder aufgefunden, großes Aufsehen machen mußte. Schon Daragon, Professor an der Universität von Paris, der nach dem Tode des Herrn de la Vigne, des Neffen Fleury's, in den Besitz der hinterlassenen Manuscripte des Letztern gekommen war, gab im Jahre 1769 von der Existenz dieser Fortsetzung Nachricht, welche den 21sten Band der Fleury'schen Kirchengeschichte bilden sollte. Später jedoch kamen die Manuscripte Fleury's, und damit auch das gegenwärtig uns interessirende, durch Kauf in den Besitz der königlichen Bibliothek von Paris, der dieselben noch heutigen Tags angehören.

Daß Fleury seine Kirchengeschichte fortsetzen wollte, darüber kann kein Zweifel sein, indem er im zwanzigsten Bande selbst eine neunte Abhandlung versprach, welche an den Anfang des nächsten, also 21sten Theils gestellt werden sollte. Dieser neunte Discours sollte sich über die Erneuerung der Wissenschaften seit dem 14ten Jahrhundert, also über denselben Gegenstand verbreiten, worüber, wie wir eben sahen, Abbé Goujet später eine Abhandlung schrieb. Aber Alter und Tod hinderten Fleury sowohl an Abfassung dieses Discours wie an Fortsetzung der ganzen Kirchengeschichte, und es ist völlig unrichtig, wenn man in einer anderen Schrift Fleury's, nämlich dem Discours sur les libertés de l'Eglise Gallicane die fragliche neunte kirchenhistorische Abhandlung entdeckt haben wollte. Die Verschiedenheit des Gegenstandes beweist die Irrthümlichkeit dieser Vermuthung aufs Genügendste. [1])

Aber wenn auch Fleury von diesem 9ten Discours auch nicht einen Buchstaben geschrieben hat, so hat doch schon die bloße Ankündigung desselben für uns den Werth, daß wir dadurch von der Absicht Fleury's, seine Kirchengeschichte fortzusetzen, Kunde erhalten haben.

Wenden wir uns nun zur näheren Betrachtung dieser Fortsetzung selbst. Obgleich ich die Mängel der Fleury'schen Kirchengeschichte nie verkannte, so freute ich mich doch in hohem Grade über die Nachricht, daß durch die neuaufgefundenen Manuscripte Fabre's Arbeit endlich entbehrlich werde, und von Frankreich selbst her wurde dieß auf's Bestimmteste öffentlich versichert. Es dauerte übrigens längere Zeit, bis ich meinen Wunsch, einen Abdruck dieser Fortsetzung zu Handen

1) Vgl. Biogr. univ. T. XV. p. 65.

zu bekommen, in Erfüllung gehen sah, welche Verzögerung außer andern Ursachen auch darin ihren Grund hatte, daß die fragliche Fortsetzung nicht appart, sondern nur in Verbindung mit einem neuen Abdrucke der ganzen Kirchengeschichte Fleury's abgegeben wurde. Endlich sehe ich mich aber doch im Stande, über den neuaufgefundenen Theil referiren zu können. Derselbe besteht aus vier Büchern, dem 101ten bis 104ten des Ganzen, und geht von Eröffnung des Constanzer Concils (1414) bis zum Schlusse der fünften Lateransynode im Jahre 1517, oder bis zum Auftreten Luthers. Diese Fortsetzung schließt sich somit ganz enge an das vorausgehende Buch an, welches noch die Ankunft des Papstes Johann XXIII. in Constanz erzählte. Anders hatte es aber Fabre gemacht, der die ganze Geschichte der Kirche und der Welt vom Jahre 1400 wiederholen und noch ausführlicher als Fleury besprechen zu müssen glaubte, um mit seiner Arbeit beginnen zu können.

Von den vier neuen Büchern Fleury's aber enthält das erste (oder Buch 101 des Ganzen) die ganze Geschichte des Concils von Constanz in specie. Das zweite (Buch 102) beginnt dann mit dem Kreuzzuge gegen die Hussiten, unter K. Sigismund, erzählt hierauf die Verhandlungen mit den Griechen, geht sofort zur Geschichte des Concils von Basel über, und führt diese, sowie die Geschichte der Synode von Ferrara und Florenz bis zur letzten Sitzung von Florenz und bis zur Union der Griechen mit Rom fort.

Das dritte Buch (103) enthält den Rest der Geschichte des Basler Concils, die Absetzung des Papstes Eugen IV., die Wahl des Herzogs Amadeus von Savoyen zum Papste (Felix V.), die Neutralitätsstellung Deutschlands, den end-

lichen Wiederanschluß der Deutschen an P. Eugen durch die sogenannten Fürstenconcordate, die Union der Armenier, die Beendigung des abendländischen Schisma's durch die Auflösung der Basler Synode und allgemeine Anerkennung des rechtmäßigen Papstes Nicolaus V., des Nachfolgers Eugens IV. u. dgl. Auch die Versuche, Griechenland gegen die Türken zu retten, werden in diesem Buche besprochen.

Das letzte oder 104te Buch endlich beginnt mit dem Tode Julians von Medicis, erstreckt sich über das Pontifikat der Päpste Sixtus IV., Innocenz VIII., Alexander VI., Pius III., Julius II. und theilweise Leo X., erzählt unter Anderem die Vertreibung der Juden und Mauren aus Spanien, die Entdeckung der neuen Welt, die Geschichte Savonarola's, die Wirksamkeit des Cardinals Ximenes, den Bauernaufstand in Deutschland, und zum Schlusse die Verhandlungen der fünften allgemeinen Synode im Lateran und den Abschluß des Concordates zwischen Papst Leo X. und K. Franz I. von Frankreich 1516.

Es ist klar, die Fleury'sche Kirchengeschichte konnte durch diese Fortsetzung einen recht passenden Abschluß erhalten, denn sie geht jetzt vom Beginn der christlichen Kirche bis auf die große Kirchentrennung des sechzehnten Jahrhunderts, und enthält nun die alte und mittlere Zeit vollständig. Aber eine ganz andere Frage ist die nach dem Werthe dieser Fortsetzung, und ich bedaure, hierüber nicht am günstigsten urtheilen zu können. Für's Erste steht die geringe Ausführlichkeit, welche der Geschichte des 15ten Jahrhunderts in diesen vier Büchern gegeben ist, in keinem Verhältnisse zur sonstigen Vollständigkeit und Ausführlichkeit Fleury's. Obgleich das 15te Jahrhundert reicher an wichtigen Ereignissen ist, als irgend eines der

vorangegangenen, und namentlich die Geschichte der Hussiten, der Constanzer und Basler Synode u. dgl. in sich schließt, so ist doch diesem so ereignißreichen Jahrhunderte kaum die Hälfte, ja kaum ein Drittheil von dem Raume gewidmet, den im Durchschnitte jedes frühere Seculum einnimmt.

Aber es sind nicht so fast die einzelnen Fakta kürzer als sonst referirt, sondern gar manche Thatsachen und Begebenheiten dieses Jahrhunderts, z. B. die Wiener oder Aschaffenburger Concordate, sind gar nicht erwähnt, viele andere kaum berührt worden, z. B. die Geschichte der Inquisition. Zudem hat nur das Alleräußerlichste der historischen Erscheinungen, nur das äußere Faktum hier seine Erzählung gefunden, während das innere Getriebe der Geschichte gänzlich verdeckt bleibt. Bei einem Concil z. B. besteht das, was Fleury hier gibt, in nichts Anderem, als in Auszügen aus den Schlußakten der einzelnen Sitzungen, und es ist, als ob man einen Protokollauszug lesen würde. Diese Referate und Auszüge werden dann so kalt, so ohne alle Beurtheilung neben einander gestellt, daß der Leser davon so unangefochten bleiben kann, als ob er ein Rechenbuch vor sich hätte. So wird z. B. bei der Geschichte Hussens kein Wort für, kein Wort gegen die Synode gesagt, keine Untersuchung über Recht oder Unrecht geführt, keine Anklage erhoben und keine beseitigt.

Kälte und Passivität, sowie Mangel an Pragmatismus sind wir freilich sonst schon an Fleury gewöhnt, aber die vier neuen Bücher leiden an diesen Gebrechen doch noch mehr als die alten, und überdieß muß die Unvollständigkeit, Mangelhaftigkeit und abnorme Kürze der Geschichte des 15ten Jahrhunderts Jedermann auffallen. Den Schlüssel zur Erklärung dieser Erscheinung aber glaube ich in Folgendem gefunden

zu haben. Ich kann mich nämlich nicht überzeugen, daß Fleury diese Fortsetzung als druckfertig hinterlassen habe. Wäre dieß der Fall gewesen, so würden seine Verehrer dieß ihnen gar wohl bekannte Manuscript dem Publikum gewiß nicht vorenthalten haben, um so weniger, je mehr sich dieses nach einer Fortsetzung Fleury's sehnte.

Es scheinen mir aber die vorliegenden vier Bücher nichts Anderes zu sein, als der Entwurf zu einer Geschichte des fünfzehnten Jahrhunderts, ein Entwurf, den Fleury sofort weiter ausführen wollte. Um das Material zu der Geschichte dieses Jahrhunderts zu sammeln, las der Abbé zuerst die Concilienakten, den Raynaldus und ein paar andere Schriftsteller, machte daraus Auszüge, stellte diese natürlich chronologisch zusammen, und behielt sich vor, durch weitere Lektüre der Quellen rc. das Mangelnde zu ergänzen. Diese Ergänzung aber unterblieb wegen Alter, Krankheit und Tod des Verfassers. So erklärt sich die Unvollständigkeit dieser vier Bücher, ihre Kürze, und der skizzenhafte Charakter derselben vollkommen.

Es erklärt sich aber auch noch etwas Anderes, nämlich das Faktum, daß diese Fortsetzung über hundert Jahre ungedruckt blieb. Hätten die Erben Fleury's nicht bestimmt gewußt, daß das in ihre Hände gekommene Manuscript von dem gelehrten Abbé selbst nicht für druckreif erklärt worden sei, sie würden dasselbe gewiß, wie wir schon bemerkten, veröffentlicht haben, zumal da die berühmte Kirchengeschichte des Erblassers dadurch ihre gehörige Abrundung und den passendsten Schluß gewonnen hätte. Man wende nicht ein, das Manuscript dieser vier Bücher sei eben damals verloren gegangen und erst neu wieder aufgefunden worden. So verhält

sich die Sache keineswegs. Herr de la Vigne wußte, daß und welche Manuscripte er von seinem Oheim besitze, Professor Daragon aber gab ja ausdrücklich und öffentlich, wie wir sahen, von der Existenz dieser Fortsetzung Nachricht, und erklärte seine Absicht, dieselbe drucken lassen zu wollen. Warum er dieß dennoch nicht that, ist uns unbekannt, dagegen muß es auffallen, warum er lieber eine minder bedeutende Reliquie Fleury's über das Droit public de France, als die Fortsetzung der berühmten, allverbreiteten Kirchengeschichte drucken ließ. Oder hat er vielleicht bei genauerer Untersuchung des fraglichen Manuscripts die Mangelhaftigkeit desselben gefunden?

Um nun unsere Ansicht kurz zusammenzufassen, so geht sie dahin, daß diese vier neu herausgegebenen Bücher lange den Werth nicht haben, den die Ankündigungen erwarten ließen. Aber auch die neue, uns vorliegende Ausgabe der ganzen Kirchengeschichte Fleury's, die einzige, welche auch die vier neuen Bücher enthält, [1] ist lange nicht so trefflich, als man nach dem Avertissement des Verlegers oder Herausgebers erwarten sollte. Der Druck ist keineswegs besonders schön und namentlich für die Größe der Lettern zu compreß, auch nicht selten von röthlicher oder grauer Farbe. Die in der Vorrede gepriesene Genauigkeit der Correctur aber habe ich so wenig gefunden, daß viel eher über Nachlässigkeit in

1) Histoire ecclésiastique par l'Abbé Fleury etc. Augmentée de quatre livres.... publiés pour la première fois d'après un manuscrit de Fleury appartenant à la Bibliothèque royale; avec un table général des matières. Paris, Didier, libraire-éditeur. 1840. Sechs Bände im größten Oktav.

dieser Beziehung geklagt werden könnte. Statt Gerson z. B. lesen wir Thl. VI. p. 344 Person, statt Fonseka (ibid p. 369) Ronseca und auf der nämlichen Seite Fouseca, statt Carillo auf S. 454 Cavillo u. dgl. mehr. Das dem sechsten und letzten Bande beigegebene Register ist ziemlich unvollständig. Der Preis der Ausgabe beträgt 60 Francs.

Obgleich wir, wie gezeigt, den Werth der fraglichen vier Bücher nicht gar hoch anschlagen können, so wäre doch zu wünschen, daß ein besonderer Abdruck dieser Fortsetzung zur Ergänzung der verschiedenen ältern Ausgaben der Kirchengeschichte Fleury's veranstaltet würde.

Hefele.

3.

Rechtfertigung des kirchlichen Ansehens der lateinischen Vulgata.

Es ist im ersten Heft des laufenden Jahrgangs der Quartalschrift das kirchliche Ansehen der lateinischen Vulgata zu beleuchten gesucht, die Beantwortung der Frage aber, ob sie mit Recht in diesem Ansehen stehe, noch aufgeschoben worden. Diese Antwort ist zwar schon oft und mit ausführlicher Begründung sowohl zu Gunsten als zum Nachtheil der Uebersetzung gegeben worden, indessen dürfte doch bei den immer noch vorkommenden mißliebigen Urtheilen über unsre Uebersetzung eine kurze dießfallsige Orientirung manchen Lesern der Quartalschrift nicht unerwünscht sein.

Indem wir solche versuchen, werden wir zunächst den Ursprung, dann die Schicksale, endlich die dermalige Beschaffenheit der Uebersetzung in Betracht zu ziehen haben.

I.

Ihren Ursprung betreffend ist die lateinische Vulgata theils (und zwar größern Theils) die Uebersetzung des heiligen Hieronymus, theils die schon früher übliche, von diesem Kirchenlehrer aber großentheils revidirte und verbesserte Kirchenübersetzung. Von Hieronymus sind nämlich in unserer Vulgata alle alttestamentliche Bücher übersetzt, ausgenommen

die Psalmen, die beiden Bücher der Maccabäer, das Buch Baruch, das Buch der Weisheit und das Buch Sirach. Von diesen, so wie von den neutestamentlichen Büchern, enthält die Vulgata die vorhieronymianische Kirchenversion, die aber bei den Psalmen und beim ganzen neuen Testament von Hieronymus revidirt und verbessert ist.

Man hat zwar, um das Ansehen der Vulgata zu schmälern, dem heiligen Hieronymus die Auctorschaft derselben in dem bezeichneten Umfange abgesprochen, weil die Uebersetzung sich nicht genau an den Urtext anschließe, da doch Hieronymus wiederholt versichere, daß er den hebräischen Text genau übersetze, und weil manche Stellen in der Vulgata anders lauten als Hieronymus sie gelegenheitlich in seinen exegetischen Schriften wiedergebe, wo er mitunter die Uebersetzungweise unserer jetzigen Vulgata geradezu table. [1])

Allein der erste Punkt kann nichts beweisen, weil das Merkmal der Genauigkeit bei einer Uebersetzung etwas Relatives ist und verschiedene Grade haben kann. Hieronymus sagt allerdings im Prologus galeatus, er sei sich nicht bewußt, etwas am hebräischen Urtext geändert zu haben, und fügt bei: Certe si incredulus es, lege Graecos codices et Latinos, et confer cum his opusculis: et ubicunque inter se videris discrepare, interroga quemlibet Hebraeorum, cui magis accommodare debeas fidem: et si nostra firmaverit, puto quod eum non aestimes conjectorem, ut in eodem loco mecum similiter divinarit. In ähnlicher Weise spricht er sich in der Präfatio zu den Büchern Esra und Nehemia aus: Quid interpretem laniant? interrogent Hebraeos: et ipsis

---

[1]) Cf. Karpzovii critica sacra V. T. Lips. 1748. p. 681.

auctoribus translationi meae vel arrogent vel derogent fidem. Und in der Präfatio zum Buch Esther sagt er: — per singula verba nostram translationem aspicite, ut possitis agnoscere, me nihil unquam augmentasse addendo, sed fideli testimonio simpliciter, sicut in Hebraeo habetur, historiam Hebraicam Latinae linguae tradidisse. Damit bezeichnet Hieronymus seine Uebersetzung allerdings als eine genaue, aber, wie kaum bemerkt zu werden braucht, nur im Ganzen und Allgemeinen, und nur in dem Sinne, daß sie nichts enthalte, was dem Urtext fremdartig wäre, und nichts auslasse, was in demselben sich finde, und überhaupt nicht wesentlich von ihm abweiche; nicht aber bezeichnet er sie als eine so durchaus wörtliche, daß jedem einzelnen Ausdruck das genau entsprechende Wort im Urtexte gegenüber stünde. Als genau aber in solchem Sinne hätte Hieronymus seine Uebersetzung selbst dann bezeichnen können, wenn sie den Sinn des Urtextes zuweilen verfehlte und wesentlich von demselben abwiche, sofern er seiner Seits die Abweichungen nicht als solche betrachtet haben würde. Nichts davon zu sagen, daß der hebräische Text, welcher ihm vorlag, vom jetzigen masorethischen Bibeltext mitunter auch verschieden war, und in einer damaligen Uebersetzung manche Abweichungen von unserem jetzigen Urtexte gerade eine richtige Wiedergabe des damaligen sein können; so wie auch andererseits in die hieronymianische Uebersetzung durch nachlässige Abschreiber und unberufene Verbesserer manche Fehler kommen konnten, ohne daß deßwegen die Uebersetzung selbst im Ganzen eine nichthieronymianische wurde, so wenig als die alexandrinische Uebersetzung dadurch eine wesentlich andere wurde, daß im Laufe der Zeit zahlreiche Entstellungen und Fehler in sie kamen.

Mit dem zweiten Punkte sodann hat es zwar seine Richtigkeit, aber er ist gegen Hieronymus so wenig beweisend, als der erste. Es ist richtig, daß Hieronymus viele Stellen gelegenheitlich anders übersetzt, als sie in unserer Vulgata vorliegen. In seinen Quaestiones Hebraicae z. B. übersetzt er paradisum in eden statt paradisum voluptatis der Vulgata (Genes. 2, 8); et sumsit Dominus Deus hominem statt et tulit der Vulgata (Genes. 2, 15); zu Genes. 1, 2 bemerkt er: Pro eo, quod in nostris codicibus scriptum est ferebatur in Hebraeo habet מרחפת, quod nos appellare possumus incubabat sive confovebat in similitudinem volucris, ova calore animantis. Zu Genes. 3, 8 bemerkt er: in plerisque codicibus Latinorum pro eo, quod hic posuimus, ad vesperam, post meridiem habetur; zu Genes. 3, 14: Pro terra עפר scriptum est, quod favillam possumus dicere et pulverem; zu Genes. 6, 4: In Hebraeo ita habet: Cadentes erant in terra in diebus illis. — Im Commentar zum Jesaia übersetzt er z. B. 1, 2 filios genui, wogegen die Vulgata filios enutrivi hat; 1, 12 calcare atrium meum non apponetis, wofür die Vulgata ut ambuletis in atriis meis hat; 1, 14 facti mihi estis in satietatem, statt facta sunt mihi molesta der Vulgata; 1, 30 erunt enim quasi terebinthus defluentibus foliis statt cum fueritis velut quercus etc. der Vulgata, und so an zahlreichen andern Stellen, deren weitere Aufzählung hier unnöthig ist. Allein bei der Folgerung aus dieser Erscheinung gegen den hieronymianischen Charakter der Uebersetzung sind bedeutende Punkte übersehen worden. Für's Erste nämlich ist es bei vielen Stellen der aufgezählten Art augenfällig, daß Hieronymus nicht so fast übersetzen, als vielmehr erklären will. Wenn er z. B. Jes. 1, 12 übersetzt: — calcare

atrium meum non apponetis, so leuchtet ein, daß er zugleich erklärt, und daß er in einer bloßen Uebersetzung, wo es ihm nicht zugleich um Erklärung zu thun gewesen wäre, anders übersetzt, jedenfalls das non apponetis weggelassen haben würde. Derartige Stellen fallen also hier von vorn herein weg. Sodann war ihm darum zu thun, nicht als Neuerer und Verderber der heiligen Schrift, statt als Verbesserer derselben zu erscheinen, und die vielen kränkenden Vorwürfe, die ihn dießfalls trafen, und das große Mißtrauen, das man gegen seine Arbeit richtete, waren wohl geeignet, ihn Mäßigung und Behutsamkeit zu lehren. Er mußte daher bei seiner neuen Uebersetzung so viel als möglich an die alte sich anschließen, und mag daher in zahlreichen Stellen den Ausdruck derselben beibehalten haben, auch wo er ihn wohl mit einem bessern und richtigern hätte vertauschen können, wenn derselbe nur den wesentlichen Sinn des Urtextes ausdrückte. Wenn er daher zu Genes. 6, 4. bemerkt, נְפִלִים bedeute eigentlich Cadentes, so folgt daraus keineswegs, daß er das Wort auch in einer bloßen Uebersetzung durch das unverständliche Wort Cadentes wiedergegeben habe. Endlich liegen die exegetischen Schriften des heiligen Hieronymus ihrer Entstehungszeit nach weit auseinander, [1]) und gerade die hebräischen Quästionen über die Genesis, auf die man bei unserer Frage besonderes Gewicht legt, sind wenigstens sechs, nach Ansicht einiger Gelehrten [2]) sogar sechzehn Jahre früher geschrieben worden, als die Uebersetzung dieses Buches. Wem nun bekannt ist, wie leicht und wie häufig manche unserer

---

1) Martian. prolegg. in divin. Bibliothec. S. Hieron.

2) Goldhagen, introductio. I. 327.

heutigen Schriftforscher, die einen großen Namen haben, ihre Ansichten über einzelne Schriftstellen ändern, der wird es nicht widernatürlich finden, daß auch der heilige Hieronymus nach einer sechs- oder gar sechzehnjährigen Beschäftigung mit der Bibel manche Stelle anders ansieht und auffaßt, als im Anfang dieser Zeit.

Somit haben wir keinen Grund, dem heiligen Hieronymus die Auctorschaft der Vulgata in dem oben bezeichneten Sinne abzusprechen oder streitig zu machen; wohl aber lassen sich zu Gunsten derselben nicht unbedeutende positive Gründe gelten machen. Die lateinische Vulgata, in wie weit sie oben als hieronymianische Uebersetzung bezeichnet wurde, ist anerkannter Maaßen eine Uebersetzung des hebräischen Urtextes, nicht etwa der alexandrinischen oder irgend einer andern Version. Nun ist aber aus dem christlichen Alterthum Niemand bekannt, als bloß der heilige Hieronymus, der die alttestamentlichen Schriften aus dem hebräischen Urtext in's Lateinische übersetzte. Der heilige Augustin kennt, abgesehen von Hieronymus, bloß lateinische Uebersetzungen, die den griechischen Text zur Grundlage haben, [1]) daher er auch die Regel aufstellt: Latini codices veteris testamenti, si necesse fuerit, Graecorum auctoritate emendandi sunt, et eorum potissimum, qui, cum septuaginta essent, ore uno interpretati esse perhibentur. [2]) Sodann finden sich in unserer Vulgata zahlreiche Stellen anders, als in der vorhieronymianischen Uebersetzung, aber in der Regel gerade so, wie Hieronymus sie gelegenheitlich, namentlich in seiner Schrift de optimo genere

1) De doctrina Christiana. lib. II. cap. 11.

2) Ibid. cap. 16.

interpretandi und in seiner Präfatio zur Chronik, verbessert zu haben versichert, oder wie er sie in seinen hebräischen Quästionen und anderen exegetischen Schriften übersetzt. Eine Aufzählung solcher Stellen kann nicht hieher gehören, und wir führen nur beispielsweise eine dießfallsige Aeußerung des Kirchenvaters an aus seiner Präfatio zur Chronik; er sagt: scripsi nuper librum de optimo genere interpretandi, ostendens illa de Evangelio, Ex Aegypto vocavi filium meum, et, Quoniam Nazaraeus vocabitur, et, Videbunt, in quem compunxerunt: et illud Apostoli, Quae oculus non vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt, quae praeparavit Deus diligentibus se; celeraque his similia, in Hebraeorum libris inveniri; die Uebersetzung, die er bei solchen Stellen zum Theil ausdrücklich als die seinige bezeichnet, findet sich in unserer Vulgata. Endlich wird die Uebersetzung, die wir dem heiligen Hieronymus zuschreiben, seit dem fünften Jahrhundert von zahlreichen Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern benützt, und alle, die ihren Urheber nennen, bezeichnen als solchen den heiligen Hieronymus, während keiner ihm die Auctorschaft abspricht. Schon Augustin z. B., der eine Zeit lang die neue Uebersetzung von Hieronymus ungern gesehen, führt Amos 6, 1—6 ganz wörtlich so an, wie sie in unserer jetzigen Vulgata steht und bemerkt ausdrücklich, daß er die Stelle nach der hieronymianischen Uebersetzung citire (sicut ex Hebraeo in Latinum eloquium presbytero Hieronymo utriusque linguae perito interpretante translata sunt).[1]) Und bald nachdem Papst Gregor I. in seinen moralischen Erörterungen über das Buch Job erklärt hatte, daß der apostolische

---

1) De doctr. christ. lib. IV. cap. 7. §. 15.

Stuhl sich der neuen Uebersetzung (worunter er die hieronymianische meint) so gut wie der alten bediene, und er sich nach dieser Sitte richte, schrieb Isidor von Sevilla: De Hebraeo in Latinum eloquium *tantummodo* Hieronymus Presbyter sacras scripturas convertit, cujus editione generaliter omnes ecclesiae usquequaque utuntur, pro eo quod veracior sit in sententiis et clarior in verbis. [1]) Später wird die übliche Kirchenübersetzung allgemein als die hieronymianische bezeichnet und schon Hugo vom heil. Victor sagt, daß die ganze lateinische Kirche ihr allein Auctorität zuerkenne. [2])

Demnach geschieht es nicht mit Recht, wenn man das Ansehen der Vulgata dadurch zu verkleinern sucht, daß man dem heil. Hieronymus seine Theilnahme an derselben abspricht. Sie enthält viemehr wirklich die hieronymianische Uebersetzung, in dem oben bezeichneten Umfange, und dieser Umstand muß ihr schon im Voraus zur größten Empfehlung gereichen. Denn Hieronymus gehörte bekanntlich unter die ersten und größten Kirchenlehrer. Seine Vertrautheit mit den heiligen Schriften ist zu allen Zeiten mit Recht bewundert worden, und seine auf die Bibelkunde bezüglichen Sprachkenntnisse insbesondere waren zu seiner Zeit etwas beinah Unerhörtes. Außerdem besaß er jene Eigenschaften, die überhaupt bei einem Bibelausleger erwartet und vorausgesetzt werden müssen, in hohem Grade, namentlich seltene Klarheit und Schärfe des Geistes, verbunden mit der innigsten Frömmigkeit und dem unverbrüchlichsten Festhalten an der wahren Lehre der Kirche, in deren Sinn und Geist er die Schrift deutete.

---

1) cf. Bezange, introductio in N. T. I. 155.
(2 De scripturis et scriptoribus sacris. c. 9.

Schon der heil. Augustin, sein Zeitgenosse, der mitunter harte Worte von ihm hören mußte, spricht nur mit großem Lobe von ihm: Nec sanctum Hieronymum, quia Presbyter fuit, contemnendum arbitreris, qui Graeco et Latino, insuper et Hebraeo eruditus eloquio, ex occidentali ad orientalem transiens Ecclesiam, in locis sanctis atque in literis sacris usque ad decrepitam vixit aetatem, cujus nobis eloquium ab oriente usque ad occidentem ad instar lampadis resplenduit. [1]) Der Uebersetzung eines solchen Mannes, entstanden unter den günstigsten äußern Umständen, denn Hieronymus hielt sich lange Zeit in Palästina auf und konnte sich im Nothfalle auch der Hülfe sachkundiger jüdischer Gelehrten bedienen, muß man nothwendig schon im Voraus einen hohen Werth zuerkennen und es in der Ordnung finden, wenn auch die Kirche großen Werth auf sie legt, und sich ihrer als einer zuverlässigen bedient.

Jene Bücher der Vulgata, die nicht in der hieronymianischen Uebersetzung vorliegen, sind beim alten Testament aus der alexandrinischen Uebersetzung geflossen, beim neuen unmittelbar aus dem griechischen Urtext. Von wem diese Uebersetzung herrühre, ist unbekannt, aber daß ihr Ursprung in die älteste Zeit der christlichen Kirche hinaufreiche, ist nicht zu läugnen, und mit Recht heißt es in Walton's biblicus Apparatus: ipsam ab ipsis Ecclesiae primordiis in usu fuisse, cum Ecclesia Latina sine versione Latina esse non potuerit, eamque Ecclesia Romana, quae principem inter Ecclesias locum semper tenuit et antiquarum traditionum tenacissima fuit, in communi usu reciperet. [2]) Wenn wir nun auch die

1) Contra Julian. lib. I. cap. 7.
2) Prolegom. X. n. 1. Tigur. 1673.

Meinung, daß sie nicht bloß aus dem apostolischen Zeitalter, sondern sogar von einem Apostel selbst [1]) oder wenigstens einem Apostelschüler [2]) herrühre, auf sich beruhen lassen müssen, weil sie sich nicht genügend begründen läßt, so erhält die Uebersetzung doch schon theils durch den uralten kirchlichen Gebrauch, theils durch die Art wie Hieronymus und Augustinus sich über sie aussprechen, ein großes Ansehen. Augustin sagt von ihr, sie sei den übrigen lateinischen Uebersetzungen vorzuziehen, und fügt bei: nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae, [3]) und Hieronymus bemerkt in Betreff derselben: Quod enim semel aures hominum occupaverat et nascentis Ecclesiae roboraverat fidem, justum erat etiam nostro silentio comprobari. [4]) Hieronymus meint allerdings die Uebersetzung in ihrem unversehrten, nicht in ihrem verdorbenen Zustande, wie sie zu seiner Zeit war; aber es ist doch beachtenswerth, daß er auf den kirchlichen Gebrauch ein so großes Gewicht legt und schon um deßwillen die Beibehaltung der Uebersetzung wünschenswerth finden würde, wenn jenes Verderbniß nicht in sie gekommen wäre. Jenes Verderbniß ließ sich aber beseitigen, und wurde zum Theil gerade durch Hieronymus selbst beseitigt. Die lateinische Uebersetzung der Psalmen und aller neutestamentlichen Bücher ist von ihm revidirt, und ihr Ansehen in Folge des urkirchlichen Gebrauches wird noch erhöht durch die verbessernde Auctorität dieses Kirchenlehrers. Sofort sind die Bestandtheile der Vulgata, die nicht von Hieronymus herrühren

1) Cf. Calmet, dissertatt. in V. T. Wirceb. 1789. I. 90.
2) Goldhagen, introductio. I. 320.
3) De doctrina Christiana. II. 16.
4) Praefat. in Paralipp.

oder durch seine Hand gegangen sind, nahe beisammen; es sind nur die Bücher der Maccabäer, Baruch, Weisheit und Sirach. Zu ihren Gunsten spricht der urkirchliche Gebrauch und es gilt von ihnen das hieronymianische nascentis Ecclesiae roborarunt fidem. Auch sind nach dem Urtheile sachkundiger Gelehrten wahrscheinlich schon sehr frühe ähnliche Verbesserungen damit vorgenommen worden, wie von Hieronymus bei den Psalmen. [1])

II.

Während aber demnach die Vulgata einen höchst ehrwürdigen und ganz zu ihren Gunsten einnehmenden Ursprung hat, scheint von ihren nachherigen Schicksalen das Gegentheil gesagt werden zu müssen. Dieselben pflegen auch wirklich als die ungünstigsten bezeichnet zu werden, die nur immer die Uebersetzung treffen konnten, so daß durch sie die Reinheit und Zuverlässigkeit und überhaupt aller wahre Werth der Uebersetzung im höchsten Grade gefährdet und theilweise vernichtet worden sei. Karpzov z. B. sagt, nachdem er diese ungünstigen Schicksale besprochen: Mirum itaque non est, si tot interpolationes, incerto auctore factas, passa est Vulgata moderna, quod non sincero amplius et limpido amne fluat, sed variis, iisque subinde gravissimis, scateat erroribus ac naevis. [2])

Wir sind weit entfernt, behaupten zu wollen: daß die Vulgata ihre ursprüngliche Gestalt behalten, und nicht vielmehr im Laufe der Zeit eine Menge von Aenderungen erfahren habe. Aber sofern es sich hier um den Werth und

1) Sabatier, Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae. II. 1014.
2) Critica sacra etc. Lips. 1748. p. 683.

die Brauchbarkeit der Uebersetzung handelt, müssen wir sogleich unterscheiden zwischen Aenderungen und Verschlechterungen, weil erstere möglicher Weise auch Verbesserungen sein können. Zwar lassen sich viele jener Aenderungen allerdings nicht als solche bezeichnen. Einige derselben rühren, wie dergleichen bei jedem viel benützten und häufig abgeschriebenen Buche vorkömmt, von der Unbehutsamkeit und Nachlässigkeit der Abschreiber her und erscheinen einfach als Schreibfehler. Andere verdanken der unzeitigen Thätigkeit unberufener und unkundiger Verbesserer ihre Entstehung, und gehören daher ebenfalls nicht unter die wirklichen Verbesserungen, sondern unter die Entstellungen des Textes. Zur Entstehung dieser letztern trug besonders die Art und Weise viel bei, wie die neue nach Hieronymus genannte Uebersetzung allmählig die alte verdrängte und statt ihrer Kirchenversion wurde. Es hatten nämlich geraume Zeit hindurch beide Uebersetzungen ungefähr gleiches Ansehen, und jetzt suchten Viele, die nicht im Stande waren, auf die Urtexte zurückzugehen, bloß ihrem Gefühle und ihren Muthmaßungen folgend, die neue Uebersetzung aus der alten zu verbessern, so daß beide mit einander vermischt wurden und die vermeintlichen Verbesserungen gar oft nur Verschlechterungen waren. Indessen können doch die Aenderungen der neuen Uebersetzung bei einzelnen Ausdrücken nach Maaßgabe der alten nicht geradezu und schlechthin als Entstellungen und Fehler bezeichnet werden. Entstellungen sind es allerdings, sofern die Uebersetzung als hieronymianische gelten soll und dadurch an den betreffenden Stellen den hieronymianischen Charakter verlor, aber Entstellungen der Uebersetzung an sich im Verhältniß zum Urtext sind es darum noch nicht nothwendig. In manchen Fällen mag

der geänderte Ausdruck dem Urtext so nahe gestanden haben, als der hieronymianische, und in manchen wohl auch sogar näher; jedenfalls aber war das Unglück der Aenderung nicht so groß, als man häufig glauben machen will, weil man neben den späteren Handschriften, welche die allmählig in den Uebersetzungstext gekommenen Aenderungen enthielten, auch die älteren hatte, welche von diesen Aenderungen noch frei und mithin die sichersten Hilfsmittel waren, dieselben, so weit man es wollte, aus dem lateinischen Uebersetzungstext wieder zu entfernen. Existirt ja doch noch heutiges Tags eine Handschrift der hieronymianischen Uebersetzung unter dem Namen Codex Amialinus oder Biblia Amiatina, die schon im 6ten Jahrhundert von einem Zeitgenossen und Schüler des heil. Benedictus geschrieben und dem heil Gregor I. überreicht wurde, was sogar die Meinung veranlaßt hat, daß Gregor I. selbst ihr Urheber sei. [1]) Sollten nun zur Zeit Alcuin's und Lanfrank's nicht noch manche solcher Handschriften existirt haben, und darum die Wiederherstellung des ursprünglichen hieronymianischen Textes, soweit man sie für wünschenswerth hielt, eine sehr leicht mögliche Sache gewesen sein?

Jedoch vorläufig auch abgesehen von solchen Verbesserungen, läßt sich zu Gunsten der Uebersetzung und ihrer vorzüglichen Dignität vor Allem das Ansehen nennen, welches sie in der Kirche allmählig erlangt hat. Wenn Hieronymus von der älteren Uebersetzung sagt: Quod nascentis Ecclesiae roboraverat fidem, justum erat, etiam nostro silentio comprobari; so läßt sich dasselbe auch von dieser sagen, unter Vertauschung etwa des nascentis mit adolescentis. Und die

---

1) A. Vincenzi, introductio in scripturas deuterocanonicas. II. 105 sq.

der Uebersetzung dadurch zuwachsende kirchliche Dignität ist um so größer, als weder das Ansehen der alten lateinischen Kirchenübersetzung, dessen Gefährdung durch etwaige Aenderungen man mit großem Mißtrauen ansah und zum Theil mit entschiedenem Unwillen abwies, noch die hohe Bedeutsamkeit der alexandrinischen Uebersetzung, der man häufig den Inspirationscharakter zuerkannte, ihr Abbruch thun, und die allgemeine kirchliche Geltung ihr auf die Dauer streitig machen konnte. Zwar erhoben sich schon zur Zeit ihrer Entstehung manche tadelnde Stimmen gegen sie, die auch nach ihrer Vollendung nicht sogleich schwiegen, und der Kirchenlehrer beklagt sich oft genug über die ihm gemachten Vorwürfe. Allein dieser Tadel bezog sich nicht auf die Beschaffenheit der Uebersetzung als solcher, sondern hatte seinen Grund nur in dem allgemeinen Mißtrauen, womit man jede Aenderung der üblichen Uebersetzung betrachtete. Ruffinus z. B. wurde nicht so fast durch etwaige Ungenauigkeit und Unrichtigkeit der hieronymianischen Uebersetzung, als vielmehr durch ihre Verschiedenheit von den herkömmlichen, durch Jahrhunderte langen Gebrauch gleichsam approbirten, kirchlichen Texte beunruhigt. Dagegen haben nach Kurzem die angesehensten und gelehrtesten Kirchenvorsteher, welche die Vorzüge der neuen Uebersetzung zu würdigen wußten, einstimmig die günstigsten Urtheile über sie ausgesprochen. Schon der griechische Lehrer Sophronius übertrug die hieronymianische Uebersetzung der Psalmen und Propheten in's Griechische, [1]) und bezeugte damit deutlich

1) Sophronius vir opprime eruditus, laudes Bethleem adhuc puer — — opuscula mea in Graecum eleganti sermone transtulit; Psalterium quoque et Prophetas, quos nos de Hebraeo in Latinum vertimus. Catalog. script. Eccles. c. 134.

genug die hohe Achtung, die er vor derselben hatte. Nicht viel später bezeichnete Joh. Cassianus dieselbe im Verhältniß zur alten als die translatio emendatior, und bald darauf ertheilte ihr Eucherius von Lyon nicht geringes Lob, indem er von ihr sagte: Etymologia, quae hic in Latino non sonat, in Hebraeo sermone servatur. Vir enim vocatur „is“ et mulier „issa.“ Quod animadvertitur *pulcherrime recens custodisse translatio divina,* dicens: Haec vocabitur virago, quia ex viro sumta est. [1]) Sofort wird sie von den bekannten Theologen im südlichen Gallien: Vincentius Lirinensis, Cölius Sedulius, Claudianus Mamertus, Faustus Rhegensis der alten vorgezogen und regelmäßig benützt und Cassiodor sagt bereits: Beatus etiam Hieronymus Latinae linguae dilatator eximius, qui nobis in translatione divinae scripturae tantum praestitit, *ut ad Hebraeum fontem pene non egeamus accedere,* quando nos facundiae suae multa cognoscitur ubertate satiasse, plurimos libros, copiosas epistolas fecit. [2]) Endlich erklärte Papst Gregor I., nachdem schon Papst Vigilius die heil. Schrift nach der neuen Uebersetzung citirt hatte, ausdrücklich, daß er eben diese für richtiger halte (quam veraciorem credimus) und daß der apostolische Stuhl auch ihrer neben der alten sich bediene. Fortan fand sie schnell allgemeine Aufnahme in der ganzen lateinischen Kirche, so daß Hugo vom heil. Victor bereits sagen konnte: Octavo loco Hieronymus accessit, non jam de Hebraeo in Graecum, sicut priores, sed de Hebraeo in Latinum transferens sermonem. Cujus translatio, quia Hebraicae veritati concordare magis

---

1) Cf. Humfredi Hodii de bibliorum textibus originalibus etc. libri IV. Oxon. 1705. p. 397.

2) De institutione divinarum literarum. cap. 21.

probata est, idcirco Ecclesia Christi per universam Latinitatem prae ceteris omnibus translationibus, quas vitiosa interpretatio, sive prima de Hebraeo in Graecum, sive secunda de Graeco in Latinum facta, corruperat, hanc solam legendam et in auctoritate habendam *constituit.* [1]) Da übrigens eine kirchliche Constitution aus damaliger Zeit nicht existirt, durch welche der Vulgata ausschließliche Auctorität zuerkannt würde, so kann Hugo bei jenem constituit nur die allgemeine und bereits alte dießfallsige Gewohnheit gemeint und ihr eine Art von verbindender und gesetzlicher Kraft beigelegt haben. Daraus erhellt aber dann auch, daß er von nichts anderem wußte, als daß die Vulgata bereits so lange in so ausschließlichem Besitz der kirchlichen Auctorität sei, wie wenn längst ein förmliches kirchliches Gesetz ihr dieselbe zusicherte. Und in diesem Besitze blieb sie durch das ganze scholastische Zeitalter hindurch bis auf die Synode von Trient, wo ihr derselbe durch ein besonderes Decret zwar nicht, wie man aus Mangel an Sachkenntniß zu behaupten pflegt, erst zugewendet, sondern nur gesetzlich zugesprochen und für alle Zeiten gewahrt wurde.

Wenn nun auch bei der ungemeinen Verbreitung der Uebersetzung und den unzähligen Abschriften derselben, manches Exemplar auch in schlechte Hände kam, und mancher Abschreiber nicht sorgfältig genug war, um eine fehlerfreie Arbeit zu liefern; so konnten doch die dadurch in den Text gekommenen Entstellungen mit Hülfe der ältern und bessern Exemplare, die man ja nicht vernichtet hatte, wieder aus demselben entfernt werden. Und daß man es wirklich an dießfallsigen Bemühungen nicht fehlen ließ, und für die Erhaltung und

---

1) De scripturis et scriptoribus sacris. cap. 9.

beziehungsweise Wiederherstellung eines unverfälschten Textes Sorge trug, ist bekannt. Namentlich wichtig und erfolgreich war die von Alcuin im Auftrage Karl's des Gr. vorgenommene Verbesserung. Zwar ob dieselbe auf dem Grund der Urtexte oder bloßer Vergleichung vorhandener guter Handschriften der lateinischen Uebersetzung vorgenommen worden sei, ist unter den Gelehrten streitig. Alcuin selber giebt darüber keine Aufschlüsse; er gedenkt bloß seiner Verbesserung, ohne sich über die dabei befolgte Verfahrungsweise näher auszusprechen. Indessen haben doch angesehene Gelehrte wie Hody, Karpzov, u. A.[1]) zuversichtlich behauptet, Alcuin sei der griechischen und hebräischen Sprache mächtig gewesen und habe bei seiner Bibelverbesserung auch die Urtexte benützt. Sie berufen sich für ihre Ansicht auf drei Stellen in Alcuin's Erläuterungen der Genesis und des Buches Koheleth. Er bemerkt nämlich zu Genes. 25, 5: Quomodo convenit Abrahae tam sancto viro, quod dicitur: et deficiens mortuus est? Resp. In Hebraeo non habetur deficiens, sed a Septuaginta interpretibus additum est.[2]) Ferner wo er Koheleth 9, 12 erklärt, sagt er unter Anderem: Notandum est, quod per totum librum, ubicunque dicitur: filii hominum, in Hebraeo habetur filii hominis, hoc est filii Adam; et omnis pene scriptura hoc idiomate plena est universum genus humanum Adam filios vocans. Endlich zu Koheleth 12, 5 bemerkt er: Obmutescere quoque, sive ut melius habetur in Hebraeo, surdescere filias carminis, aures significat, quod gravior seni auditus fiat, et nulla inter voces scire valeat discrimina nec

---

1) Humfr. Hody, l. c. p. 409. — Karpzov, Critica sacra. p. 692.
2) Interrogationes et Responsiones in libr. Geneseos. Interrog. 220.

a carminibus delectari.[1] Wir können noch hinzufügen, daß er schon über die Aufschrift zum Koheleth die Bemerkung macht: Superfluum est hic Israel, quod male in graecis et latinis codicibus invenitur, und daß er in seinen Interpretationes nominum hebraicarum manche hebräische Namen ganz richtig erklärt, z. B. Abraham durch pater multarum (gentium), Jacob durch Supplantator, Phares durch Divisio, Thamar durch Palma, Raab durch Latitudo rc. So klar und unwidersprechlich aber auch hieraus hervorzugehen scheint, daß Alcuin die biblischen Urtexte verstanden und bei seiner Verbesserung der Vulgata zu Rathe gezogen habe, so müssen wir dieses dennoch, wenigstens in Betreff des Hebräischen, geradezu in Abrede stellen. Denn die angeführten Bemerkungen zum Buch Koheleth hat Alcuin einfach mit ganz unbedeutender Aenderung einzelner Ausdrücke aus dem Commentar des heil. Hieronymus über das genannte Buch entlehnt. Ebenso stützt sich seine Bemerkung zu Genes. 25, 8 augenscheinlich auf Hieronymus, der über dieselbe Stelle sagt: Male in septuaginta interpretibus additum est, et deficiens Abraam mortuus est, quia non convenit Abrahae deficere et imminui. Endlich die richtige Deutung der angeführten hebräischen Namen konnte Alcuin ohne alle hebräische Sprachkenntniß theils aus der Bibel selbst, theils aus Hieronymus lernen. Daß er aber solche Kenntniß sicherlich nicht besaß, ergiebt sich daraus, daß er manche hebräische Eigennamen auffallend unrichtig deutet, z. B. Bersabee durch filius juramenti, Jesse durch incensum oder incendium, Amasias (אֲמַצְיָה) durch

1) Commentaria in Ecclesiasten. p. 436. 444. edit. Andr. Quercet. 1577.

populus elevatus, Zerobabel durch iste magister, und daß er in seinen Erklärungen der heil. Schrift nie selbstständig auf den hebräischen Text zurückgeht, sondern wo er denselben berücksichtigt, sich nur auf entsprechende Stellen bei Hieronymus stützt, oder dieselben geradezu entlehnt. Wenn daher Baronius sagt, Alcuin habe universam divinam scripturam e vetustioribus ac verioribus fontibus descriptam, recognitam et emendatam dem Kaiser Karl dem Großen überreicht, so sind offenbar schon wegen descriptam unter den fontes nicht etwa die Urterte gemeint, sondern nur fehlerfreie alte Handschriften. Dafür spricht auch, daß nach Baronius Karl's Absicht nur dahin gieng, ut vulgata editio quam emendatissima ederetur, in pristinamque vindicaretur integritatem et splendorem,[1]) wie denn auch Karl selbst wirklich darauf hindeutet, daß er nur eine Verbesserung aus guten Handschriften verlange, wenn er in der Vorrede zum verbesserten Homiliarium unter Anderem sagt: — ad pernoscenda sacrorum librorum studia nostro etiam, quos possumus, invitamus exemplo. Inter quae (studia) jampridem universos veteris ac novi testamenti libros librariorum imperitia depravatos, Deo nos in omnibus adjuvante, examussim correximus.[2]) Die Alcuin'sche Verbesserung bezweckte demnach nur die Wiederherstellung des alten reinen Textes der hieronymianischen Uebersetzung mit Hilfe alter fehlerfreier Handschriften. Dieß aber nicht etwa deßwegen, weil Alcuin eine Verbesserung nach den Urtexten für unstatthaft gehalten hätte, denn die angeführten aus Hieronymus entlehnten Stellen zeigen im Gegentheil, daß er mit den dießfallsigen

1) Annal. eccles. ad ann. 778.

2) Cf. Mabillon, Acta ordinis S. Benedicti etc. Tom. II. pag. 105.

Grundsätzen des Kirchenlehrers im Ganzen einverstanden war, sondern vielmehr deßwegen, weil er der Ursprachen nicht mächtig war und die hieronymianische Uebersetzung nicht so fast der Verbesserung als nur der Wiederherstellung in ihrer ursprünglichen Reinheit zu bedürfen schien.

Einige Zeit später hat Lanfrank, Erzbischof von Canterbury, ebenfalls eine Verbesserung der Vulgata vorgenommen, von der man aber nur so viel weiß, als sein anonymer Biograph darüber berichtet. Er sagt: Et quia scripturae scriptorum vitio erant nimium corruptae; omnes tam veteris quam novi Testamenti libros, nec non etiam scripta sanctorum Patrum secundum orthodoxam fidem studuit corrigere. Et etiam multa de his, quibus utimur nocte et die in servitio Ecclesiae ad unguem emendavit; et hoc non tantum per se, sed etiam per discipulos suos fecit. Qua de causa merito illum Latinitas cum honore et amore veneratur magistrum. Hujus commendationis claritate omnis occidui orbis Ecclesia tam Gallicana quam Anglica gaudet se illuminatam.[1] Ohne Zweifel hat man demnach hier eine Verbesserung nach Art der Alcuin'schen zu denken, weil nicht etwa die Uebersetzung an sich für fehlerhaft und der Verbesserung bedürftig gehalten wurde, sondern nur die Beseitigung der Fehler nöthig schien, welche durch unvorsichtige und nachlässige Abschreiber in den Text gekommen waren.

Aehnlich verhält es sich mit einer späteren Verbesserung der Vulgata durch den Cardinal Nicolaus um die Mitte des 12ten Jahrhunderts. Er sagt selbst in Betreff derselben: Lustrans armaria nequibam hoc adipisci, veracia scilicet

1) Cf. Vita Lanfranci, p. 12 in der Mauriner Ausgabe von Lucas Dacherius. Venedig 1745.

populus elevatus, Zerobabel durch iste ma… er in seinen Erklärungen der heil. Schri… auf den hebräischen Text zurückgeht, son… berücksichtigt, sich nur auf entsprechen… mus stützt, oder dieselben geradezu… Baronius sagt, Alcuin habe uni… e vetustioribus ac verioribus fon… et emendatam dem Kaiser K… sind offenbar schon wegen d… etwa die Urtexte gemeint … schriften. Dafür spricht … den ebenfalls seit Absicht nur dahin gie… aufkommenden biblischen sima ederetur, in … das erste, welches man kennt, splendorem,[1]) w… Stephan, stützt sich nicht bloß auf hindeutet, daß … Handschriften, sondern auch auf den hebr. schriften verlo… sagt selbst über seine Verfahrungsweise unter Homiliarium … nos multum de discordia nostrorum librorum, rum libro… interprete suscepimus, admirantes, Judaeos tamus … scriptura peritos adivimus ac diligentissime veteri… inquisivimus de omnibus illis scripturarum dep… quibus illae partes et versus, quos in praedicto co… exemplari inveniebamus, et jam in hoc opere nostro … quosque in aliis multis historiis latinis non …ebamus. Qui suos libros plures coram nobis revol…ntes, et in locis illis, ubi eos rogabamus, hebraicam sive chaldaicam scripturam romanis verbis nobis exponentes, partes vel versus, pro quibus turbabamur, minime repe-

1) Cf. Humf. Hody, de bibliorum text. orig. p. 417. — van Eß, pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata S. 150 f.

aicae atque chaldaicae veritati, et
non habebant, sed per omnia
nt, credentes, omnia illa
ti in multis hujus libri
gum, ubi major pars
rgensis besaß ein
und von dem
re Handschriften,
bräischen Text und die
chtigt habe.[2]) Damit ist
er Correctorien, deren im 12ten
ert mehrere erschienen, überhaupt be-
ohl nicht alle mit gleichem Fleiße den Urtext,
den hebräischen, zu berücksichtigen pflegten. Eines
ältesten, das von der Pariser Fakultät herausgegebene, scheint sich nach der ausführlichen Beschreibung, die Richard Simon davon giebt,[3]) um den hebräischen Text nicht viel gekümmert zu haben. Es wurden nur die bessern Manuscripte, und theilweise auch der griechische Text und die Bibelcitate in den Schriften der Kirchenväter verglichen. Nach dem Ausschlage dieser Vergleichung wurde sofort entschieden, und die Entscheidung in kurzen Randbemerkungen verzeichnet und zum Theil motivirt, was wirklich zum Text gehöre, was etwa aus demselben zu entfernen sei, und welche von den verschiedenen Lesearten vor den übrigen den Vorzug verdienen. Da-

1) Vergl. van Eß, a. a. O. S. 161 f.

2) Richard Simon, histoire critique des Versions du T. F. Rotterd. 1690. p. 118.

3) l. c. p. 114 sqq.

exemplaria invenire, quia et quae a doctissimis viris dicebantur correcta, unoquoque in suo sensu abundante, adeo discrepabant, ut pene quot codices, tot exemplaria reperirem — — — hoc mei esse studii quod potui, superflua resecare, transformata reformare, et ea addere rursus, quae a praesumtoribus tamquam superflua fuerunt amputata.[1]) Auch hier handelte es sich demnach nur um Wiederherstellung des reinen hieronymianischen Textes, nicht um etwaige Verbesserungen desselben nach den Urtexten oder anderen Uebersetzungen.

Nicht ganz dieselbe Tendenz wurde bei den ebenfalls seit der Mitte des 12ten Jahrhunderts aufkommenden biblischen Correctorien verfolgt. Gleich das erste, welches man kennt, vom Cisterzienser-Abt Stephan, stützt sich nicht bloß auf Vergleichung von Handschriften, sondern auch auf den hebr. Text. Stephan sagt selbst über seine Verfahrungsweise unter Anderem: Unde nos multum de discordia nostrorum librorum, quos ab uno interprete suscepimus, admirantes, Judaeos quosdam in sua scriptura peritos adivimus ac diligentissime lingua romana inquisivimus de omnibus illis scripturarum locis, in quibus illae partes et versus, quos in praedicto nostro exemplari inveniebamus, et jam in hoc opere nostro inserebamus, quosque in aliis multis historiis latinis non inveniebamus. Qui suos libros plures coram nobis revolventes, et in locis illis, ubi eos rogabamus, hebraicam sive chaldaicam scripturam romanis verbis nobis exponentes, partes vel versus, pro quibus turbabamur, minime repe-

1) Cf. Humf. Hody, de bibliorum text. orig. p. 417. — van Eß, pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata S. 150 f.

rerunt. Quapropter hebraicae atque chaldaicae veritati, et multis libris latinis, qui illa non habebant, sed per omnia duabis illis linguis concordabant, credentes, omnia illa superflua prorsus abrasimus, veluti in multis hujus libri locis apparet, et praecipue in libris regum, ubi major pars erroris inveniebatur.[1]) Auch Lucas Burgensis besaß ein solches Correctorium, das er sehr hoch schätzte und von dem er ausdrücklich sagt, daß es nicht blos ältere Handschriften, sondern auch den griechischen und hebräischen Text und die patristischen Commentare berücksichtigt habe.[2]) Damit ist zugleich der Charakter dieser Correctorien, deren im 12ten und 13ten Jahrhundert mehrere erschienen, überhaupt bezeichnet, wiewohl nicht alle mit gleichem Fleiße den Urtext, namentlich den hebräischen, zu berücksichtigen pflegten. Eines der ältesten, das von der Pariser Fakultät herausgegebene, scheint sich nach der ausführlichen Beschreibung, die Richard Simon davon giebt,[3]) um den hebräischen Text nicht viel gekümmert zu haben. Es wurden nur die bessern Manuscripte, und theilweise auch der griechische Text und die Bibelcitate in den Schriften der Kirchenväter verglichen. Nach dem Ausschlage dieser Vergleichung wurde sofort entschieden, und die Entscheidung in kurzen Randbemerkungen verzeichnet und zum Theil motivirt, was wirklich zum Text gehöre, was etwa aus demselben zu entfernen sei, und welche von den verschiedenen Lesearten vor den übrigen den Vorzug verdienen. Da-

1) Vergl. van Eß, a. a. O. S. 161 f.

2) Richard Simon, histoire critique des Versions du T. F. Rotterd. 1690. p. 118.

3) l. c. p. 114 sqq.

gegen in dem Correctorium von Hugo a sancto Caro ist auch der hebräische Text beigezogen worden. Es heißt in der Vorrede zu demselben unter Anderm: Quantum invenire potuimus ex glossis B. Jeronymi et aliorum doctorum, et ex libris Hebraeorum et antiquissimis exemplaribus, quae etiam ante tempora Caroli M. scripta fuerunt, hic in brevissima notula scripsimus ea, quae ex novis et diversis bibliis propter varias literas magis dubia vel superflua credebamus.[1]) Dabei war aber doch die Hauptabsicht nicht so fast auf eine durchgreifende Verbesserung, als vielmehr nur eine möglichst genaue Wiederherstellung des ursprünglichen Uebersetzungstextes gerichtet. Denn jene Vorrede sagt weiter: Neque enim, ut dicit Jeronymus, sic nova cudimus, ut vetera destruamus, sed magis vetera statuentes, quaedam nova vitio scriptorum in textu de glossis et postillis inserta, vel etiam per quorundam imperitiam depravata, non nostra, sed aliorum majorum autoritate resecanda monstramus.

Daß auf solche Art zur Verbesserung des verdorbenen Textes Vieles geleistet werden konnte, leuchtet ein; aber eben so klar ist auch, daß die Verfahrungsweise ihr Gefährliches hatte, und, wenn nicht mit vieler Sachkenntniß und kritischem Geschick gehandhabt, vielmehr zu Entstellungen als Verbesserungen des Bibeltextes führen mußte. Dieß geschah namentlich, wenn man in den patristischen Bibelcitaten, und wohl auch in den benützten Handschriften, nicht sorgfältig genug unterschied zwischen dem hieronymianischen Text und dem frühern; oder gar, wie es auch geschah, einem Kirchenvater

1) Vergl. van Eß, pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata. Seite 164.

vor den übrigen einen fast unbedingten Vorzug gab, und die Lesearten, die er darbot, ohne Weiteres aufnahm. Daß dadurch eine große Verschiedenheit in die lateinischen Bibelexemplare kommen mußte, und dieselben in verschiedenen Gegenden nicht mit einander überstimmen konnten, begreift sich leicht, und wenn wir aus dem 14ten und 15ten Jahrhundert öftere dießfallsige Klagen vernehmen, so können wir sie um so weniger für unbegründet halten, als wir, auch abgesehen von denselben, die Sache uns kaum anders vorstellen könnten. Die Buchdruckerkunst machte bald die Disharmonie offenkundig, indem sie die verschiedenartigsten Texte veröffentlichte, von denen die bessern oft mit größerem Mißtrauen betrachtet wurden als die schlechtern und sich keine allgemeine Aufnahme verschaffen konnten. Die neuversuchten Uebersetzungen aber aus den Urtexten dienten nur dazu, die Unsicherheit in Betreff des üblichen Bibeltextes zu vergrößern, indem sie auch noch dessen Verschiedenheit von den Urtexten zu Jedermanns Kenntniß brachten.

Wenn man nun hierüber von gelehrten und hochgestellten Kirchenvorstehern aus dem Anfang des 16ten Jahrhunderts Urtheile vernimmt, wie folgendes: Ex hac et tanta translationum diversitate inferri potest, editionem non debere dici authenticam ex hoc solo, quod in usu Ecclesiae existit, maxime si ab Originali fuerit discrepans — — Praeterea Veritas Evangelii est una et aeterna; translationes vero sunt multae et temporales, pro beneplacito summi Pontificis mutabiles et abolendae etc.; [1]) so möchte man leicht auf die Meinung kommen, die lateinische Vulgata hätte um ihrer ungünstigen

1) Paulus Middleburgensis, cf. Hody de biblior. text. origin. p. 452.

Schicksale willen das Ansehen nicht erlangen sollen, welches ihr zu Trient zuerkannt worden. Allein sehen wir von der Beschaffenheit der Uebersetzung vorläufig ab, so sprechen die eben berührten Schicksale keineswegs gegen sie, sondern vielmehr zu ihren Gunsten. Es ist zur Zeit der Trienter Synode bereits eine tausendjährige Probezeit vorüber, welche die Uebersetzung in der Kirche ruhmvoll bestanden, so daß vor Allem schon ihre historische Bewährung von der Art ist, daß ihr keine andere lateinische Uebersetzung an die Seite gestellt werden kann. Sodann ist sie so zu sagen unter den Augen der Kirche entstanden und innerhalb der Kirche geworden, was sie geworden ist, und ihre zeitweise Verschlechterung blieb nicht unbekannt, man kannte die Ursachen derselben und auch die Mittel zu ihrer Beseitigung, und die berührten Verbesserungen wurden vorgenommen wiederum gleichsam unter den Augen der Kirche von ihren angesehensten Lehrern oder bedeutendsten Corporationen. Zur Zeit der Trienter Synode wußte also die Kirche wohl, was sie an der Vulgata hatte, die ganze Geschichte derselben lag in ihrem Bereiche, sie sah die ganze orthodoxe und glaubenskräftige wissenschaftliche Theologie des Mittelalters und der scholastischen Periode auf ihr beruhen, so weit sie überhaupt sich auf die Schrift stützte, und eine tausendjährige Erfahrung hatte gezeigt, daß man sich ihrer, ungeachtet der in die Abschriften gekommenen Schreibfehler und sonstigen Versehen als Offenbarungsurkunde unbedenklich bedienen könne ohne alle Gefahr, in Irrthum zu gerathen. Dagegen die Geschichte der Urtexte, namentlich der hebräischen lag außer ihrem Bereiche. Wie der hebräische Text seine jetzige Gestalt erhalten, darauf zu achten oder gar auf dessen Schicksale einzuwirken, hatte sie weder Anlaß noch

Gelegenheit gehabt. Aber eben darum hatte sie zur Zeit der Trienter Synode auch keine schlechthin sichere Bürgschaft, ob und wie weit derselbe seine ursprüngliche Reinheit behalten, oder etwaige Verfälschungen erfahren habe. Mit Recht ging sie daher, abgesehen von der anderweitigen Unthunlichkeit der Sache, [1]) nicht auf die Zumuthung ein, die Vugata zu verwerfen und die Bibelleser an die Urtexte zu verweisen. Sie handelte darinnen sehr besonnen und weise, während die Protestanten äußerst vorschnell die durchgängige Unversehrtheit der Urtexte schlechthin voraussetzten, obwohl sie für dieselbe eben so wenig eine sichere Bürgschaft hatten als die Kirche, und im Grunde bis auf den heutigen Tag nicht genau wissen, wie weit ihre Voraussetzung richtig sei oder nicht. Die einen behaupten zwar ihre Richtigkeit aus allen Kräften, die andern aber läugnen sie eben so nachdrücklich, und gleich wie an dieser Läugnung Wahrheit, so ist an jener Behauptung Falschheit.

III.

Das Bisherige hat zwar schon mehrfache Gelegenheit dargeboten, auch auf die Beschaffenheit der lateinischen Vulgata hinzuweisen. Weil es jedoch bei unserer Frage ganz besonders auch auf diese ankommt, und die Uebersetzung möglicher Weise so schlecht sein könnte, daß ungeachtet des kirchlichen Gebrauchs ihr Ansehen doch als ein unverdientes erscheinen könnte, so muß dieser Punkt noch besonders in Betracht gezogen werden. Wir werden aber vor Allem die Vorwürfe der Gegner näher zu besichtigen, und welche Haltbarkeit ihnen etwa zukomme, zu untersuchen haben. Einer ihrer bedeutendsten

1) Vergl. Heft 1. S. 68.

Stimmführer, Calvin, sagt in seinem Antidotum Concil. Trident.: In translationibus, praeter unam vulgatam, damnandis, ut crassior est inscitia ita magis barbarum edictum — —. Qui linguas tenent, hanc interpretationem deprehendunt infinitis erratis scatere, idque apertissimis planum faciunt demonstrationibus. — Vitiosissima translatione non modo contentos nos esse jubent, sed eam non aliter ac coelitus delapsam volunt adorari, et cum omnibus conspicuae sint mendae, quidquam desiderari prohibent. — Adeo nulla est integra pagina, ut vix tres sint continuati versus non insigni aliquo errore foedati. [2])

Dieses Urtheil ist natürlich nicht ohne großen Beifall und zahlreiche Nachtreter geblieben, und man hat bald eine lange Reihe der offenbarsten und gröbsten Fehler aufzuzählen gewußt, in Anbetracht derer Niemand der Vulgata großen Werth und Zuverlässigkeit zugestehen könne. Zur leichtern Uebersicht hat man diese Fehler klassificirt und acht Klassen von nicht geringem Umfange herausgebracht. Es kann jedoch hier nicht unsere Aufgabe sein, dieselben nach allen ihren Einzelnheiten durchzugehen und wird genügen, je an ein paar Beispielen die Bedeutsamkeit der gegnerischen Behauptung einiger Maaßen in's Licht zu setzen. Wir richten uns dabei nach der Aufzählung dieser Fehler in Karpzov's Critica sacra pag. 683—690.

1) In die erste Klasse brachte man jene Fehler, wo man zwischen der Uebersetzung und dem Urtexte nicht nur keine Uebereinstimmung, sondern geradezu offenbaren Widerspruch sah, wie z. B. Genes. 8, 7. 19, 18 rc. An ersterer Stelle sagt die

1) Cf. Serarii prolegomena biblica etc. Mogunt. 1612. p. 115.

Vulgata von dem entlassenen Raben: qui egrediebatur et *non* revertebatur donec etc., während der Urtext (וַיֵּצֵא יָצוֹא וָשׁוֹב) das Gegentheil sagt, indem שׁוֹב keine Negation bei sich hat. Was ist hier klarer als der Widerspruch, wenn der Urtext „ja" und die Vulgata „nein" sagt? Dennoch ist derselbe nur Schein. Denn das שׁוֹב im Urtext ist nicht das Zurückkehren in die Arche, sondern das יָצוֹא וָשׁוֹב ist nur Weiterführung und nähere Bestimmung des וַיֵּצֵא und will sagen: er (der Rabe) flog hin und her. Hier hätten also die Gegner der Vulgata sie in Ruhe lassen sollen, denn sie haben bloß bewiesen, daß sie den Urtext nicht recht vorstehen und das Verständniß von der Vulgata lernen könnten. Aehnlich verhält es sich mit der zweiten Stelle. Statt: אַל־נָא אֲדֹנָי hat die Vulgata: Quaeso Domine mi! und sagt somit wieder das Gegentheil des Urtextes, indem sie die Negation wegläßt, so daß wir hier dem „nein" des Urtextes gegenüber ein „ja" der Vulgata haben. Aber auch hier ist der Widerspruch nur Schein. Nach der Vulgata hat die Bitte den Sinn, daß es dem Lot gestattet werden möge, nicht auf dem Gebirge, sondern in dem nahen Zoar Zuflucht zu suchen. Diesen selben Sinn hat aber die Bitte auch nach dem Urtext; und die Uebersetzung der Vulgata ist somit ganz richtig, wenn gleich nicht sklavisch wörtlich. Uebersetzt ja doch auch von Bohlen jene Worte des Urtextes (natürlich ohne an die Vulgata zu denken, sonst würde er wohl anders übersetzen) mit: „Ach mein Herr, siehe" 2c.

2) In die zweite Klasse brachte man jene Stellen, wo man in der Vulgata falsche Zahlen zu finden glaubte, wie z. B. Genes. 8, 4, wo statt: בְּשִׁבְעָה־עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ des Urtextes die Vulgata: vicesimo septimo die hat; oder

Genes. 11, 13, wo Arpharad dem Urtext zufolge nach der Geburt Sela's noch 403, der Vulgata gemäß aber nur noch 303 Jahre lebte. — Von großer Erheblichkeit sind aber derartige Dinge jedenfalls nicht. Würden sie ein verwerfendes Urtheil begründen, so müßte man die Urtexte selbst verwerfen, denn auch sie enthalten ziemlich viele unrichtige Zahlenangaben. Wenn z. B. 1 Sam. 13, 1 gesagt wird, Saul sei ein Jahr alt gewesen, wo er zur Regierung gekommen, und habe zwei Jahre lang über Israel regiert, so ist die Falschheit dieser Angabe einleuchtend. Wenn die bekannte Davidische Volkszählung für Juda nach 1 Chron. 21, 5 nur 47,000, nach 2 Sam. 24, 9 dagegen 500,000 waffenfähige Männer ergab, oder wenn David die Tenne Ornan's nach 1 Chron. 21, 25 um 600 Goldschekel, nach 2 Sam. 24, 24 aber um 50 Silberschekel kaufte, oder wenn Jojachin bei seinem Regierungsantritte nach 2 Chron. 36, 9 acht Jahre, nach 2 Kön. 24, 8 aber achtzehn Jahre alt war; so ist klar, daß je eine der parallelen Angaben unrichtig sein muß. Seien also die fraglichen Zahlen der Vulgata ebenfalls unrichtig, so wird dadurch noch kein verwerfendes Urtheil gegen sie begründet. Die Unrichtigkeit ist aber gar nicht durchgängig erwiesen. Es ist in Betreff der erstgenannten Stelle längst bemerkt worden, daß nach der Angabe des Urtextes der Anfang der Wasserabnahme und das Ruhen der Arche auf dem Ararat gleichzeitig Statt gefunden haben mußte; denn jene Abnahme begann am 150sten Tage, also am Ende von fünf Monaten, was eben die Zeit vom 17ten des zweiten bis zum 17ten des siebenten Monats ist. Nach der Vulgata blieb also die Arche nach einer 10tägigen Abnahme des Wassers stehen, was jedenfalls natürlicher ist, als die Angabe des Urtextes,

die um so mehr dem Verdacht einer Entstellung unterliegt, als auch die alexandrinische Uebersetzung mit der Vulgata übereinstimmt. In ähnlicher Weise spricht auch bei der zweiten Stelle zu Gunsten der Vulgata der samaritanische Pentateuch und die vom Urtext weit abgehende in der fraglichen Zahl aber der Vulgata sich nähernde alexandrinische Uebersetzung.

3) Zur dritten Klasse rechnete man jene Stellen, wo in der Vulgata kleinere und größere Satztheile und Sätze ausgelassen sind, die im Urterte sich finden, wie z. B. Genes. 17, 13. 23, 1. 24, 41. 31, 39 2c. Allein wenn wir auch voraussetzen dürften, der Urtext sei durchaus bis auf den letzten Buchstaben unversehrt geblieben, so würden dennoch solche Stellen der Dignität der Uebersetzung, sofern sie als Offenbarungsurkunde in Betracht kommt, keinen Eintrag thun, weil es sich dabei überall nur um Worte und Sätze handelt, durch deren Umgehung im Wesen der Sache nichts geändert wird. Wenn z. B. die Vulgata den Vers: הִמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנַת כַּסְפֶּךָ וְהָיְתָה בְרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם לִבְרִית עוֹלָם einfach mit: eritque pactum meum in carne vestra in foedus aeternum (Genes. 17, 13) wiedergiebt und somit die erste Vershälfte geradezu ausläßt; so könnte dieß zwar beim ersten Anblick sehr bedeutend scheinen, weil wohl der Bund Gottes mit Abraham erwähnt, aber von dem Bundeszeichen, das der erste Halbvers vorschreibt, nichts gesagt wird. Allein gleich der folgende Vers der Vulgata nennt dieß ebenfalls, so gut wie der Urtext, und sagt somit in Betreff der göttlichen Verheißung und Forderung an Abraham ganz dasselbe, was dieser. Bei Genes. 23, 1 soll ausgelassen sein: isti sunt anni vitae Sarae. Darauf ist aber zunächst

zu bemerken, daß der Ausdruck isti sunt אֵלֶּה hier auch im Urtext nicht vorkommt; dieser lautet וַיִּהְיוּ חַיֵּי שָׂרָה מֵאָה שָׁנָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וְשֶׁבַע שָׁנִים שְׁנֵי חַיֵּי שָׂרָה, die Vulgata übersetzt: Vixit autem Sara centum viginti septem annis, und sagt damit ganz dasselbe, was der Urtext, obwohl sie das anni vitae Sarae, was nur eine der althebräischen Darstellung eigenthümliche Breite des Ausdrucks ist, am Ende als sich von selbst verstehend geradezu wegläßt. Ganz ähnlich verhält es sich mit Genes. 24, 41, wo von der Vulgata die Worte וְהָיִיתָ נָקִי מֵאָלָתִי ausgelassen sind; der Vers beginnt nämlich mit אָז תִּנָּקֶה מֵאָלָתִי כִּי תָבוֹא וגו und drückt somit den Nachsatz zur gesetzten Bedingung zweimal aus, die Vulgata läßt ihn nur das zweite Mal am Ende des Verses weg, und sagt damit begreiflich nicht etwas anderes, als der Urtext. Bei Genes. 31, 39 soll: interdiu et quod furto ablatum est noctu in der Vulgata ausgelassen sein. Diese Angabe ist aber nicht richtig; denn ihr zufolge würde die Vulgata von dem Versglied גְּנֻבְתִי יוֹם וּגְנֻבְתִי לָיְלָה bloß גְּנֻבְתִי übersetzen; nun ist aber *quidquid* furto peribat nicht bloß Uebesetzung des גְּנֻבְתִי, sondern des ganzen Versgliedes, nur so daß יוֹם und לָיְלָה nicht eigens wiedergegeben, sondern durch das allgemeine quidquid ersetzt sind. Um wesentliche Abweichungen der beiderseitigen Texte handelt es sich hier also nicht. Zudem muß noch daran erinnert werden, daß auch der hebräische Text an einzelnen Stellen gelitten, und daß die eine und andere Auslassung der berührten Art in dem hebräischen Text, aus dem die Vulgata geflossen, ihren Grund haben kann. Diese Bemerkung gilt auch

4) von den Zusätzen, „quae perperam verbo Dei addita leguntur.“ Man rechnet dahin Stellen wie Genes. 4, 8.

31, 31. 32, 47. Allein wie im vorigen Falle der Urtext sich etwas breiter ausdrückt, als die Vulgata, so sagt hier letztere mit verdeutlichenden Erweiterungen dasselbe, was der Urtext. Genes. 4, 8 lautet in der Vulgata: Dixitque Cain ad Abel fratrem suum: egrediamur foras; der Urtext dagegen hat bloß וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל־הֶבֶל אָחִיו. Allein im Hergang der Sache ändert der Zusatz der Vulgata nichts, denn daß beide mit einander ins Freie giengen, zeigt das unmittelbar Folgende: cumque essent in agro וַיְהִי בִּהְיוֹתָם בַּשָּׂדֶה. Zudem findet sich der Zusatz auch im samaritanischen Pentateuch, in der alexandr. Uebersetzung, bei Aquila, in der Peschito und im jonathanischen und jerusalemischen Targum, so daß hier wahrscheinlicher der hebräische Text zu wenig, als die Vulgata zu viel hat. [1]) Sodann die Worte Jacob's zu Laban: Quod inscio te profectus sum (31, 31), quod autem furti me arguis (31, 32) und uterque juxta proprietatem linguae suae (31, 47) sagen bloß ausdrücklich, was im hebräischen Text so zu sagen zwischen den Zeilen steht und durch den Zusammenhang gesagt wird. Daß Jacob ohne Wissen Laban's fortgezogen, erhellt aus 31, 20 f. und daß er V. 31 die Ursache der heimlichen Flucht angiebt und V. 32 die Beschuldigung des Diebstahls abweist, ist ganz klar, wenn gleich der hebräische Text es hier nicht ausdrücklich sagt. Eben so klar ist, daß die Benennung des Steindenkmales (31, 47) nach den beiden Sprachen Jacob's und Laban's, der hebräischen (גַּלְעֵד) und chaldäischen (יְגַר שָׂהֲדוּתָא), sich richtet. Dem Ansehen der Uebersetzung können derartige Erläuterungen keinen Eintrag thun. Ebenso wenig

1) Cf. De-Rossi, Variae lectiones Veteris Testamenti etc. I. 5 sq.

5) Die Sphalmata γραφικά, quae librariorum culpa designata videntur et Papali tamen nunc munita sunt auctoritate." Die Schreibfehler an sich können begreiflich kein nachtheiliges Urtheil gegen die Vulgata begründen, denn in jedem viel benützten alten Buche finden sich solche und die Urtexte selbst sind nicht frei davon. Es kann sich also hier nur um das Papali munita sunt auctoritate und zugleich um die Bedeutsamkeit der angeblichen Schreibfehler handeln. In ersterer Hinsicht können wir wieder an den Urtext erinnern, wo die Sphalmata der Abschreiber Masorethica munita sunt auctoritate, zu welcher Auctorität noch die des ganzen bibelgläubigen Protestantismus kommt, welcher, wenn er consequent sein will, keine im Urtext befindliche Stelle daran geben darf. Wenn nun auch in der Vulgata da und dort ein alter Schreibfehler vorkommt, so wurde er jedenfalls bei Herausgabe unserer Vulgata nicht als solcher betrachtet und ist für Sinn und Zusammenhang von keiner Erheblichkeit; die päpstliche Auctorität aber wollte so wenig Schreibfehler gutheißen und in Schutz nehmen, daß sie bei jener Herausgabe gerade auf Entfernung der offenbaren und bedeutenden Schreibfehler ihr besonderes Absehen richtete. Die einzelnen Beispiele, die man von solchen namhaft zu machen weiß, sind auch kaum einer Besprechung werth. Es soll sich z. B. ein solcher finden Exod. 15, 19, wo eques statt equus (סוס) stehe. Die von Martianay herausgegebene Uebersetzung des Hieronymus hat zwar allerdings equus: allein wer will beweisen, daß jetzt eques gerade ein Schreibfehler und nicht vielmehr eine alte Correctur nach Maaßgabe der Itala sei, welche equitatus hat? Und wie sich das auch verhalte, wem leuchtet nicht ein, daß es für den Sinn der Stelle von keiner großen

Bedeutung ist, ob man eques oder equus lese, zumal da jenes auch im Sinne von diesem vorkommt? [1]) — Ein zweiter Schreibfehler soll sich bei Jesaja 38, 14 finden, wo die Worte: יְהֹוָה עָשְׁקָה־לִּי עָרְבֵנִי von der Vulgata mit: Domine vim patior, responde pro me übersetzt werden, und responde ein Schreibfehler für sponde sein soll. Allein fürs Erste fragt sich, ob עָרְבֵנִי durch responde pro me unrichtig übersetzt sei; und schon dieses läßt sich nicht behaupten, da der lateinische Ausdruck figürlich denselben Sinn haben kann, wie das ebenfalls figürlich gebrauchte עָרְבֵנִי. Gesetzt aber die Uebersetzung sei unrichtig, so ist damit noch nicht bewiesen, daß sie ein Schreibfehler sei, und es läßt sich dieß um so weniger behaupten, als die von Martianay herausgegebene Uebersetzung des Hieronymus ebenfalls responde hat. — In eine weitere Klasse brachte man

6) Die Interpunktionsfehler (Errata διαιρετικά, ex imperita interpretatione orta, quae conjungenda divellit et distinguenda conjungit). Bei diesen handelt es sich aber hier begreiflich nur um eine bloße Aeußerlichkeit, welche keinem vernünftigen Leser große Schwierigkeit machen oder gar Anlaß zu bedeutendem Irrthume geben könnte, und zugleich wieder um eine Sache, wo selbst der hebräische Text vor der Vulgata nicht gerade viel voraus hat, indem die masorethische Accentuation, so weit sie Interpunktion ist, die Sätze ebenfalls nicht immer richtig abtheilt. Es sind auch die hier namhaft gemachten Beispiele nicht von großer Erheblichkeit. Nach Exod. 38, 29 wurde dem masorethischen Texte gemäß zum Bau der Stiftshütte an Kupfer 70 Talente und 2400 Schekel

---

1) Cf. Goldhagen, introductio I. 378.

gegeben, nach der Vulgata aber talenta duo millia, et quadringenti supra sicli. Wer darauf achtet, was für Gegenstände für die Stiftshütte aus Kupfer verfertigt wurden und was für eine ungeheure Masse 72,000 Talente ausgemacht hätten, wird von selbst darauf kommen, das Komma zwischen septuaginta und duo zu denken. Sodann beim Bericht über den Untergang der Korachiten sagt die Vulgata: — combussit ignis ducentos quinquaginta viros. Et factum est grande miraculum, ut, Core pereunte, filii illius non perirent (Num. 26, 10 f.). In Folge der falschen Interpunktion, meint Karpzov, bestehe hier das Wunder in der Erhaltung der Söhne Korach's, da es doch nach dem Urtext in dem Untergang der aufrührerischen Rotte bestehe. Die Sache ist etwas scheinbar, nur handelt es sich auch um mehr, als um bloße Interpunktion. Uebrigens erscheint nach der Vulgata dieser Untergang auch als Wunder, und der Urtext schließt die Ansicht, daß jene Erhaltung ein Wunder sei, gar nicht aus, sondern begünstigt sie vielmehr. Von wesentlicher Bedeutung ist also die Abweichung nicht, weßhalb wir uns nicht weiter auf sie einlassen wollen. — Eine weitere Klasse machte man aus den

7) Vertauschungen von Eigennamen mit Appellativen und umgekehrt. Allein Derartiges kommt in allen alten Uebersetzungen vor und darf um so weniger unbedingt zum Nachtheil derselben gelten gemacht werden, als im Hebräischen die meisten Eigennamen wirklich Appellativa sind, und z. B. eine Uebersetzung, die קִרְיַת יְעָרִים mit Waldstadt wiedergäbe, nicht geradezu als falsch bezeichnet werden dürfte. Allerdings kommen auch Fälle anderer Art vor. Aber wenn z. B., worauf man Gewicht legt, das hebräische עַד־אֵלוֹן מוֹרֶה

in der Vulgata mit usque ad vallem illustrem übersetzt wird, so ist die nächste Frage, ob die Uebersetzung richtig sei, und wenn diese etwa verneint werden muß, ob der Fehler groß sei. Und Letzteres wird man jedenfalls nicht bejahen können, wenn man bedenkt, daß es sich um eine geographische Angabe handelt, an der gar Vielen wenig gelegen sein kann, und zu deren näherer Ausmittlung der Urtext, andere alte Uebersetzungen und eine Menge von Commentationen vorhanden sind. — Wenn ferner בְּהָם Genes. 14, 5 mit cum eis, statt in Ham übersetzt wird, so fragt sich, ob nicht die Vocalisation בָּהֶם, welche außer Hieronymus auch die LXX, der Syrer und der Samaritaner ausdrücken, die richtige und der masorethischen vorzuziehen sei. Wer das Gegentheil nicht beweisen kann, was schwer halten dürfte, ist nicht befugt, hier ohne Weiteres die Verwechslung eines Eigennamens mit einem andern Redetheil zu behaupten.

8) Einer achten Klasse endlich wird die Aufschrift gegeben: *μικτά*, varii generis errata, quae in singulas redigere classes longum foret. Dieses longum foret müssen wir auch als Entschuldigung vorbringen, daß wir das in diese Klasse zusammengeworfene Gemisch nicht speciell durchgehen, sondern nur wieder ein paar Beispiele in Betracht ziehen. Als erster hieher gehöriger Fehler wird bezeichnet die Uebersetzung des אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ durch: maledicta terra in opere tuo statt propter te (Genes. 3, 17). Hier ist aber deutlich, daß das propter te so viel ist als: wegen deiner That, wegen deiner Uebertretung des göttlichen Gebotes, und daß eben diese unter jenem opus gemeint ist, so daß die Vulgata den Urtext offenbar ganz richtig und nur zugleich etwas erklärend übersetzt. — Als zweiter Fehler wird bezeichnet die Uebersetzung

des שִׁרְצוּ בָאָרֶץ durch ingredimini super terram statt diffundant se super terram (Genes. 8, 17). Wörtlich genau übersetzt die Vulgata hier allerdings den masorethischen Text nicht, aber jedem unbefangenen Leser muß klar sein, daß bei ingredimini ein Hinwandeln über die Erde, welches zugleich ein Sichausbreiten oder Sichzerstreuen über derselben ist, gemeint sei; gerade das ist aber auch unter שִׁרְצוּ gemeint. Daß die Uebersetzung dieses auch auf die Menschen ausdehnt, ist jedenfalls nicht an sich unrichtig; es ist aber sogar dem Texte gemäß, wenn man ושרצו gegen die Masorethen als Imperativ liest, wie Hieronymus offenbar gethan hat. — Als dritter Fehler wird genannt die Uebersetzung des הִתְמַהְמַהּ durch dissimulare statt tardare (Genes. 19, 16.). Das dissimulare der Uebersetzung kann jedoch nur besagen wollen, daß Lot sich so betrug, etwa mit den Seinigen und der mitzunehmenden Habe sich so beschäftigte, als ob ihm an einem schnellen Auszug aus Sodom nicht viel gelegen sei, worauf dann die Männer ihn bei der Hand fassen und fortnehmen. So verstanden ist aber die Uebersetzung nicht nur ganz richtig, sondern das dissimulare kommt der wahren Bedeutung des הִתְמַהְמַהּ sogar noch näher, als das für besser ausgegebene tardare.

Wir müssen noch erinnern, daß wir die berührten Einzelnheiten nicht besonders ausgewählt und aus den vielen angeblichen Fehlern nur etwa die geringfügigsten ausgesucht haben, gegen die sich gerade etwas sagen ließ, sondern daß ohne alle Auswahl der Reihe nach eben je die ersten in jeder Klasse namhaft gemachten in Betracht kamen. Um so weniger wird es noch der Bemerkung bedürfen, daß durch solche Vorwürfe gegen die Vulgata ihr Werth nicht geschmälert, sondern

im Gegentheil in ein helleres Licht gesetzt wird. Denn daß ihre Gegner den gewaltigen Tadel gegen sie nur mit so unbedeutenden Einzelnheiten zu motiviren wissen, dient gerade zu ihrer besten Empfehlung und zum Beweise, daß sie, sofern es auf ihre Beschaffenheit ankomme, das ihr zu Theil gewordene Ansehen, wohl verdienen müsse.

Sofort ließe sich durch eine endlose Reihe von Bibelstellen der Beweis führen, daß die Vulgata den Urtext meistens ganz richtig wiedergebe. Die Sache unterliegt aber sogar keinem Zweifel, daß kein Unbefangener, der auch nur bei einigen Abschnitten die beiderseitigen Texte mit einander verglichen hat, sie in Abrede stellen und daher eine specielle Nachweisung hier um so weniger erforderlich sein kann, als zum Behufe derselben der größte Theil der Bibel abgeschrieben werden müßte. Kann man nun auch nicht läugnen, daß in der Vulgata einzelne Stellen unrichtig übersetzt sind, so kann man dasselbe auch bei andern Uebersetzungen nicht läugnen, und namentlich bei denjenigen nicht, welche von den Gegnern der Vulgata im Gegensatz zu dieser verfertigt wurden. Es kommen sogar nicht wenige Stellen vor, wo die Uebersetzung der Vulgata vor den Uebersetzungen der letzteren Art so entschieden den Vorzug verdient, daß selbst ihre Gegner es nicht läugnen können. Da wir uns jedoch auf Einzelnheiten nicht mehr weiter einlassen können, und im Bisherigen schon mehrfache Gelegenheit gehabt haben, die Urtheile von Gelehrten, die der Kirche angehören, über die Vulgata zu vernehmen, so glauben wir zum Schlusse noch ein paar Aeußerungen ihrer Gegner über sie, welche dem Verdacht zu großer Begünstigung nicht ausgesetzt sind, beifügen zu sollen. Calovius z. B., der ihr sonst nicht sonderlich günstig ist, sagt: Servari

in translatione, quae nunc a vulgo nuncupatur, vocum proprietatem in lingua Latina, et perspicue exponi pleraque, quae praesertim e fontibus immediate traducta sunt, agnoscimus, eaque parte aliis plerisque Latinis interpretationibus eandem anteferendam ducimus, quae vel nimia laborant obscuritate vel minus assequuntur Latinae linguae proprietatem, sed et interdum eam de industria negligere videntur.[1]) Und schon Hugo Grotius versichert in der Vorrede zu seinen Annotationes in Vet. Test.: „se Vulgatam interpretem semper plurimi fecisse, non modo quod nulla dogmata insalubria continet, sed etiam quod multum habet in se eruditionis.[2]) Auch Crusius sagt: Interpres vetus Latinus haud paulo melior, quam vulgo existimant — — quaedam melius convertit, quam recentiores.[3])

1) Cf. Karpzov, Critica sacra. p. 706.
2) Cf. Walton, biblicus apparatus. p. 362.
3) Cf. Serar, Prolegg. bibl. cap. 18.

Welte.

II.

Recensionen.

1.

De Ptolemaei Gnostici ad Floram epistola. Commentatio historico-critica. Scripsit Adolphus Stieren, Theol. Licentiatus, Philos. Dr. in literarum Universitate Jenensi privatim docens. Accedit textus epistolae annotationibus criticis instructus. Jenae, apud C. Hochhausen. 1843.

Der heilige Epiphanius hat uns in seinem Werke über die Ketzereien (Haeresi XXXIII) einen Brief des Gnostikers Ptolemäus an Flora mitgetheilt, welcher um so wichtiger ist, als Ptolemäus nicht nur zu den größten Gnostikern überhaupt gehört, sondern, um mit dem heiligen Irenäus zu reden, [1]) das Valentinianische System gerade in ihm seine Blüthe erreicht hat.

---

1) Iren. Praef. ad Lib. I. adv. haer.

Diese für die Ketzergeschichte so interessante Urkunde nun unterwirft Herr Dr. Stieren, dessen wir auch schon früher in der Quartalschrift (Jahrg. 1843. Heft I. S. 143 f.) erwähnt haben, einer kritischen Untersuchung, deren Resultate in Folgendem zusammenlaufen: 1) Das fragliche Schreiben an Flora ist nicht ächt, und zwar α) aus äußeren und β) aus inneren Gründen. Aber, 2) es besitzt auch nicht Integrität, sondern ist interpolirt, und zwar kommt sein letzter Theil (Kap. 5) aus einer andern Feder.

Was vor Allem die Bestreitung der Aechtheit des Briefs aus äußeren Gründen anlangt, so hat diese kein anderes Fundament, als den Umstand, daß Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien und überhaupt alle Kirchenschriftsteller, die vor Epiphanius von den Gnostikern sprachen, allgesammt von einem solchen Briefe schweigen, und ihn wohl nicht gekannt haben. Daraus will nun Herr Stieren erschließen, daß dieser Brief auch nicht existirt habe. Allein dieß Argumentum ex silentio gehört zu den gewagtesten, denn Epiphanius, welcher viele Reisen machte, namentlich in Aegypten, dem muthmaßlichen Vaterlande des Ptolemäus (Stieren p. 15), lange Zeit, um die Häretiker kennen zu lernen, verweilte, mit vielen Männern und Frauen aus den gnostischen Schulen verkehrte, Bücher von ihnen erhielt u. dgl. (Stieren p. 15—17), konnte gar leicht ein Aktenstück auftreiben, welches den früheren Kirchenschriftstellern unbekannt geblieben war, um so mehr, da diese Urkunde nur ein Privatbrief, und darum leichtlich unter den Papieren irgend einer Familie lange verborgen war.

Viel wichtiger ist der Angriff, welchen Stieren auf unseren Brief aus inneren Gründen macht. Der Lehrinhalt

des Briefes, sagt er, sei von der sonst bekannten Lehre des Ptolemäus nicht nur verschieden, sondern beide widersprächen sich so sehr, daß die Epistel an Flora unmöglich von Ptolemäus herrühren könne. Wo die authentische Lehre des Ptolemäus zu finden sei, hat der Verfasser richtig bestimmt, wenn er behauptet: Die ersten 8 Kapitel im ersten Buche des Irenäus schildern gerade die Ptolemäische Lehre, nicht die Valentinianische überhaupt. Dabei läßt sich ganz gut zeigen, wie sehr Epiphanius und alle die sich im Irrthume befinden, welche erst in Kapitel 12 des Irenäus ein Referat über das Ptolemäische System erblicken wollen, während doch hier (Kap. 12 nämlich) einige Abweichungen Ptolemäischer Schüler von ihrem Meister zur Sprache kommen.

So richtig aber diese ganze Deduction ist, so sehr hat es mich gewundert, daß der Hr. Verf. sie wie einen eigenen Fund darstellt, ohne zu erwähnen, daß bereits der Mauriner Massuet in seinen Dissertationen über Irenäus (Iren. Opp. T. II. p. 36) das Gleiche mit den gleichen Argumenten gezeigt hat.

Gehen wir nun näher auf den Lehrinhalt des fraglichen Briefes an Flora ein. Ich gebe dem Herrn Stieren darin vollkommen Recht, daß auf den ersten Anblick die Lehre des Briefs von der aus Irenäus bekannten Lehre des Ptolemäus in hohem Grade verschieden und mit ihr unvereinbar zu sein scheint. Aber bei näherer Betrachtung lassen sich doch die anscheinenden Differenzen erklären und vermitteln.

Die Lehre des Briefs besteht in folgenden Hauptsätzen: 1. Der eine, höchste, gute, vollkommene, ungezeugte Gott hat zwei Mächte, Wesen hervorgehen zu lassen, den Demiurg und den Teufel. (Kap. 5. §. 9.) Wie dieß möglich sei, will

Ptolemäus für dießmal nicht erklären, aber Flora werde es später erfahren, wenn sie der apostolischen Ueberlieferung theilhaft werde, aus welcher Ptolemäus diese Lehre geschöpft habe. (K. 5. §. 10.)

2. Der Demiurg ist ein Mittelding, weder gut noch bös, aber doch ein Bild des guten Gottes, und kann der Gerechte genannt werden. (K. 5. §. 6.) Er heißt also der Gott der Gerechtigkeit, während der vollkommene Gott *πατὴρ τῶν ὅλων* heißt. (K. 1. §. 8.)

3. Der Demiurg hat diese Welt und die Dinge auf ihr gemacht (K. 5. §. 4.) und hat auch das alttestamentliche Gesetz gegeben, welches weder von dem vollkommenen Gott herrühren kann, da es selbst viele Unvollkommenheiten hat, noch aber auch vom Teufel herkommen kann, denn es verbietet ja gerade das Böse, und untersagt Vieles, was dem Teufel lieb ist. (K. 5. §. 2 u. 3 und K. 1. §. 4 u. 5.)

4. Das mosaische Gesetz besteht aus drei Theilen: a) dem, was der gerechte Gott selbst (d. i. der Demiurg) verordnet hat, b) den Beisätzen Mosis, und c) den Beisätzen der Schriftgelehrten. (K. 2.)

5. Aber auch der von dem Demiurgen selbst herrührende Theil zerfällt wieder in drei Partien: α) durchaus gerechte Gebote, dieß ist derjenige Theil, den der Erlöser erfüllt hat, weil er seiner Natur nicht zuwider war [1]); β) solche Vorschriften,

1) Ich will hier gelegentlich eine unverstandene Stelle des Briefs K. 3, 1 erläutern. Es heißt, Christus habe diesen Theil des Gesetzes erfüllt, *οὐ γὰρ ἦν ἀλλότριος αὐτῷ, ὃν* (sc. *νόμον*) *ἐπλήρωσεν, ἔ γὰρ εἶχε τὸ τέλειον*. Die letzten gesperrt gedruckten Worte sind es nun, welche Petavius und Massuet falsch auffaßten, indem sie übersetzten: non enim a se erat aliena (lex), quam adim-

denen einige Ungerechtigkeit anklebt, z. B. Aug um Aug, und welche der Demiurg aus gewisser Unbedachtsamkeit und Nöthigung gegeben hat (ἔλαθεν ἑαυτὸν ὑπ' ἀνάγκης κλαπεὶς) K. 3, 7; γ) die dritte Partie des Inhalts sind endlich die typischen Vorschriften und Andeutungen, welche an und durch den Erlöser in Erfüllung gingen. (K. 3. §. 9 ff.)

6. Diese Unterschiede im Inhalte des alttestamentlichen Gesetzes haben wir von dem Erlöser erfahren (K. 3. §§. 1. 3. 9) und dieser, der allein den Vater kennt, ist auf die Welt gekommen und hat ihn geoffenbart. (K. 1. §. 8 u. K. 5. §. 5.)

Von diesen Lehrpunkten nun möchte ich im Gegensatze zu Herrn Stieren behaupten, daß sie sich mit dem System des Ptolemäus sehr wohl vereinigen lassen.

Für's Erste ist unverkennbar, daß der Verfasser des Briefs der Valentinianischen Schule angehört haben muß. Das Charakteristische dieser Schule ist, daß sie den Dualismus überwunden hat. Auf diesem Standpunkte steht aber auch der Inhalt des Briefs an Flora. Derselbe kennt keinen Dualismus, und sein böses Princip ist kein ewiges, nein, es ist vielmehr ein von dem guten Gott herkommendes, gewordenes.

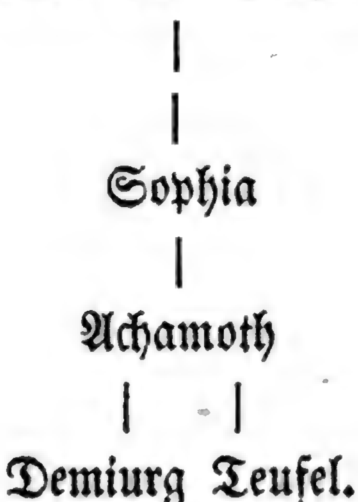
---

plevit; alioqui perfici implerique non posset. Die griechischen Worte geben aber einen anderen Sinn und heißen: „Christus hat das Gesetz erfüllt, weil es noch der Vollendung (Erfüllung) bedurfte." Daß diese Erklärung die richtige sei, erhellt aus dem Nachfolgenden. Einige Zeilen später nämlich (K. 3. §. 3) heißt es von den durchaus gerechten Geboten des Gesetzes: „obgleich die Gesetzgebung in ihnen ganz rein war, so mußten sie doch von dem Erlöser erfüllt werden, weil ihnen die Vollendung (Erfüllung) bisher noch mangelte, μὴ ἔχοντες δὲ τὸ τέλειον." Schon die Gleichheit der Worte stimmt für die Gleichheit des Sinnes.

Weiterhin läßt sich aber auch all' das, was unser Brief von dem Demiurgen und dem Teufel, sowie von ihrem Verhältnisse zu Gott sagt, recht wohl mit der Ptolemäischen Lehre in Uebereinstimmung bringen.

Nach Ptolemäus ging vom guten Gotte (freilich nur mittelbar) die Sophia, von dieser die Achamoth, von der Achamoth aber der Demiurg und der Teufel aus; der Demiurg, wie Irenäus sagt, aus der Rückkehr der Achamoth zu ihrem ζωοποιησας (Iren. Lib. I. c. 4. §. 1 et 2. c. 5. §. 1. p. 19 et 23), der Teufel aber aus der Trauer der Achamoth. (Iren. Lib. I. c. 5. §. 4. p. 26.) Für die Ptolemäische Lehre gibt sich also folgendes Schema:

Bythos oder Propater



Wenden wir nun aber vergleichend unsere Blicke auf den Brief an Flora, so lautet dessen oben S. 389 f. Nr. 1 angegebene Lehre dahin, daß von dem höchsten Gotte zwei Wesen, der Demiurg und der Teufel, ausgegangen seien, daß aber vor der Hand nicht näher erklärt werden soll, wie (d. h. in welchen Abstufungen und in welcher Aeonenreihe) dieß möglich gewesen sei. Dieser Lehre entspricht also das kürzere Schema

Gott, πατὴρ τῶν ὅλων.

| |
Demiurg Teufel.

Es ist klar, Ptolemäus hat in dem Briefe nur die Mittelglieder weggelassen, weil er ja überhaupt seine Emanationslehre für dießmal nicht geben wollte. Zu dem Zwecke aber, der dem Briefe an Flora zu Grunde lag (nämlich zu zeigen, daß die Gnostiker das alte Gesetz weder vom Teufel, noch vom vollkommenen Gotte herdatiren), war es hinlänglich genug, mit Uebergehung aller anderen Aeonen nur das Verhältniß von Propater, Demiurg und Teufel ins Auge zu fassen.

Der Inhalt des Briefes steht demnach mit dem sonst bekannten Systeme des Ptolemäus so wenig in Widerspruch, daß er vielmehr nur eine Ergänzung dessen ist, was wir aus Irenäus hierüber wissen, und zwar eine Ergänzung in der Lehre vom alten Testamente.

Wenden wir uns sofort zu dem zweiten Hauptsatze des Herrn Stieren, daß nämlich der Brief an Flora nicht Integrität besitze; so müssen wir auch dieser Behauptung widersprechen, und den vermeintlichen Widerspruch zwischen caput 5 und den vier vorausgehenden Hauptstücken geradezu in Abrede stellen.

a) Herr Stieren meint, der Demiurg erscheine im letzten Kapitel des Briefes viel niedriger und geringer, als in den vier ersten, ja, in caput 1 werde er sogar *μισοπόνηρος* genannt, was der Schilderung in caput 5 widerspreche, wo er als Mittelding zwischen gut und bös dargestellt wird. — Allein der Herr Verfasser hat wohl nicht beachtet, daß gerade in Kap. 5. §. 6, und zwar eben in der Stelle, wo der Demiurg ein Mittelding genannt wird, derselbe auch als der „gerechte" betitelt wird (*ἰδίως τε λεχθείη ἀν δίκαιος*).

Ob er aber *ὁ δίκαιος*, wie Kap. 5, oder *μισοπόνηρος* wie Kap. 1 genannt wird, das wird wohl auf ein und

dasselbe hinauslaufen, und dafür sprechen, daß in dem letzten Theile des Briefes der Demiurg nicht niedriger gestellt wird, als im ersten Kapitel.

b) Weiterhin irrt Herr Stieren, wenn er vermuthet, im ersten Theile des Briefes werde Gott selbst als Urheber der alten Gesetzgebung dargestellt, während diese im zweiten Theile dem Demiurg zugeschrieben werde. Wäre dieß wirklich der Fall, so würden auch wir unbedenklich zweierlei Verfasser annehmen müssen. Allein gerade das Gegentheil hievon ist wahr. Schon im ersten Kapitel unterscheidet der Briefschreiber einen höchsten und einen minder vollkommenen Gott, und nennt letzteren den *θεὸν τῆς δικαιοσύνης* (d. i. soviel als *ὁ δίκαιος* oder *ὁ μισοπόνηρος*), während er den höchsten Gott als *πατέρα τῶν ὅλων* (gleich dem *προπάτωρ* des Ptolemäus) bezeichnet. Diese am Ende des ersten Kapitels gemachte Unterscheidung wirkt sofort auf Kap. 2, 4 dahin ein, daß der Demiurg nun *θεὸς* (sc. *τῆς δικαιοσύνης*) genannt wird, und dieß wiederum hat Herrn Stieren zu der irrigen Vermuthung verführt, als sei hier unter *θεὸς* der eine Gott im christlichen Sinne verstanden. Von diesem Irrthum hätte aber der Herr Verfasser durch eine Aeußerung in Kap. 3. §. 7 abgehalten werden sollen, wo dem gesetzgebenden Gotte offenbar eine Beschränktheit zur Schuld gelegt wird (*ἔλαθεν ἑαυτὸν ὑπ' ἀνάγκης κλαπείς*. S. oben S. 391 Nr. 5. *β*.)

c) Einen dritten Widerspruch zwischen dem ersten und letzten Brieftheil findet Herr Stieren darin, daß in Kap. 1. der Erlöser für den Weltschöpfer erklärt wird, während in Kap. 5 der Demiurg die Welt geschaffen haben soll. — Dieser Wiederspruch ist allerdings vorhanden; allein je öfter

ich den Brief an Flora las, desto wahrscheinlicher wurde es mir, daß die Stelle in Kap. 1, 6, wo dem Erlöser die Weltschöpfung zugeschrieben wird, nichts anderes als die Marginalglosse eines orthodoxen Lesers sei. Betrachten wir nur den Zusammenhang. Der Briefschreiber will zeigen, daß das Gesetz nicht vom Satan herrühren könne. Dieß, meint er, könne nicht möglich sein, indem ja das Gesetz das Böse verbiete, der Satan aber das Böse liebe. Es sei demnach ein Widerspruch zwischen dem Gesetz und dem Satan. Diejenigen aber, die deßungeachtet dem Satan die Gesetzgebung zuschreiben, hätten bedenken sollen, daß Christus sagte: „ein Haus, das in sich gespalten ist, kann nicht bestehen.“ Ein orthodoxer Leser nun konnte bei dieser Stelle, wo der Gnostiker auf die Worte Christi provozirt, gar leicht, ja er mußte wohl auf den Gedanken kommen, beizufügen: „Christus hat aber auch gesagt, er selbst habe die Welt erschaffen, nicht der Demiurg, wie ihr Gnostiker fälschlich behauptet.“

Ich zweifle nicht, daß auch Herr Stieren, wenn er die Stelle noch einmal betrachtet, unserer Hypothese einer Marginalglosse beipflichten, dafür aber das fünfte Kapitel für ächt halten wird. Ja dieses Kapitel durfte gar nicht fehlen, wenn der Briefschreiber das im Anfang angekündete Thema vollständig ausführen wollte.

Ich muß aber noch einen Grund beifügen, der mich veranlaßt, in Kap. 1. §. 6 eine Marginalglosse zu vermuthen.

Herr Stieren gibt selbst zu, daß wenigstens die ersten vier Kapitel aus einer Feder geflossen seien. Allein wenn jener Beisatz ächt wäre, müßte man auch für den ersten Theil des Briefes zwei Verfasser annehmen. Die Behaup-

tung: „der Erlöser habe diese Welt erschaffen“ (es ist nicht von der unsichtbaren Welt die Rede), steht im Widerspruche mit dem sonstigen Inhalt der vier ersten Kapitel. Nach diesen hat der Gott der Gerechtigkeit, d. i. der Demiurg, das Gesetz gegeben; der Gesetzgeber und Weltschöpfer ist aber stets eine und dieselbe Person, folglich müßte der Erlöser auch der Gesetzgeber sein, wenn er der Weltschöpfer wäre. Allein vom Erlöser heißt es weiter, er sei gekommen das Gesetz zu rectificiren, und er erscheint höher als der Gesetzgeber. Darum ist er von diesem verschieden, kann darum auch die sichtbare Welt im Sinne der Gnostiker nicht gebildet haben, und deßhalb muß die Stelle Kap. 1. § 6 für ein Interpolament gehalten werden. Gehen wir aber von dieser Ansicht aus, so ist Alles im ganzen Briefe plan und eben, und alle scheinbaren Schwierigkeiten lassen sich lösen.

Haben wir uns bisher nur polemisch gegen Herrn Stieren verhalten, so lag dieß nothwendig in der Differenz unserer Grundansichten über die Epistola ad Floram; im Uebrigen bekenne ich gerne, daß ich sein Schriftchen mit Vergnügen gelesen und viel Scharfsinn und Gewandtheit, sowie eine anerkennenswerthe patristische Erudition darin entdeckt habe.

Hefele.

2.

Die katholische Kirche in ihrer gegenwärtigen Ausbreitung auf der Erde, oder: historische und statistische Nachrichten über sämmtliche in unseren Tagen mit dem heil. Stuhle zu Rom in Glaubensgemeinschaft stehenden Christengemeinden. Mit einem Anhange: Die geistlichen Orden und religiösen Congregationen der katholischen Kirche. Von P. Karl vom heil. Aloys, Priester im Carmeliterkloster zu Regensburg. Regensburg, bei Manz. 1845. XXXIV und 637 S. gr. 8. Pr. 3 fl. 48 kr.

Das vorliegende Buch macht keinen Anspruch darauf, ein wissenschaftliches System der kirchlichen Statistik geben zu wollen; vielmehr ist es seiner Bestimmung und Anlage nach eine wörterbuchartige Uebersicht des gegenwärtigen Bestandes der katholischen Kirche auf dem Erdboden. Die Anordnung des Stoffes ist durchaus durch das Alphabeth bestimmt, und darum wird zuerst von Afrika, dann von Amerika, sofort von Asien und Australien, endlich von Europa gehandelt. Aber nicht blos die fünf Welttheile sind alphabetisch rangirt, sondern auch die Bisthümer jedes einzelnen Welttheils sind wieder alphabetisch geordnet, so daß z. B. in Europa zuerst das apostolische Vikariat Aberdeen in Schottland, hierauf das Erzbisthum Acerenza in Neapel, dann das Bisthum Achonry in Irland, weiterhin die Diöcese Acquapendente im Kirchenstaate rc. beschrieben wird.

Dem sichtlichen Mangel, welchen diese Anordnung nach sich ziehen mußte, wird aber dadurch wieder abgeholfen, daß in beigegebenen weitläufigen Tabellen die Diöcesen auch nach

Ländern zusammengestellt werden. Im Buche selbst kommen die acht Diöcesen Baierns an acht verschiedenen Stellen vor, Augsburg (wegen seines Anfangsbuchstabens) weit vorne, Würzburg fast am Ende des Werkes. In den Tabellen dagegen werden alle diese acht Bisthümer unter der Rubrik Baiern zusammengestellt. So nothwendig dieß bei der übrigen Einrichtung ist, so müssen wir doch tadeln, daß auch bei dieser Zusammenstellung wiederum das Alphabet als maßgebend angesehen wurde, während nach unserer Meinung die Metropolitaneintheilung bestimmend hätte sein sollen. Wir hätten nämlich die Sache so angeordnet:

Baiern I. Erzbisthum München-Freising, mit den
Bisthümern Augsburg,
Passau,
Regensburg,
II. Erzbisthum Bamberg, mit den
Bisthümern Eichstädt,
Speyer,
Würzburg.

Aehnlich hätte es natürlich bei allen andern Ländern gehalten werden müssen.

Sehen wir aber von der überhaupt nicht wohl zu billigenden Form und Anlage des Buchs ab, so ist es ein recht zweckmäßiges Handbuch oder Repertorium für Jeden, der über den gegenwärtigen Bestand der katholischen Kirche, die Zahl und Größe ihrer Diöcesen, deren Geschichte (in Kürze), geographische Lage u. dgl. Aufschluß erlangen, die Namen der Bischöfe und apostolischen Vikarien erfahren will. u. s. f. Ungern vermissen wir bei jeder Diöcese die Angabe darin belegener berühmter Abteien und Kirchen. Auch wäre eine Zusam-

menstellung der Unirten Griechen, Armenier ꝛc. wünschenswerth gewesen, damit wir eine Uebersicht über deren gegenwärtige Zahl ꝛc. gehabt hätten.

Dagegen erkennen wir in dem Anhang über die geistlichen Orden und religiösen Congregationen unserer Kirche eine sehr dankenswerthe Beigabe. Es ist dieß die erste uns bekannt gewordene Uebersicht über den gegenwärtigen Stand des Mönchthums in der katholischen Kirche.

Hefele.

4.

Italienische Zustände, geschildert von Dr. C. J. A. Mittermaier, Geheimenrathe und Prof. in Heidelberg. Heidelberg, Akademische Verlagshandlung von J. C. B. Mohr. 1844. S. 280. 8. Pr. 1 fl. 20 kr.

Erinnerungen an Italien, besonders an Rom. Aus dem Reise-Tagebuche des Dr. A. J. Kahlert. Breslau, bei Georg Philipp Aderholz. 1843. S. XXII u. 415. 8. Pr. 1⅔ Rthlr.

Rückerinnerungen an Italien, von einem Katholiken (dem Marquis von Beauffort). Nach der 5ten Aufl. aus dem Französ. übertragen. Aachen, Cremer'sche Buchhandlung. 1843. 2 Thle. in 1 Band. SS. 215 u. 204. 12. Pr. 1 fl. 12 kr.

1) Es gibt wohl kein Volk, das so ungerecht beurtheilt worden ist, als das italienische. Die Vorurtheile gegen dasselbe haben sich so allgemein verbreitet, daß — wir wissen es aus Erfahrung — die meisten Besucher Italiens nicht frei davon das schöne Land betreten. Durch diese Vorur-

theile, wozu sich gar häufig noch Mangel an hinreichender Sprachkenntniß und zu kurzer Aufenthalt gesellen, werden sie von der nähern Berührung mit dem Volke zurückgehalten, und lernen bloß jene Menschenklasse kennen, welche ihren Unterhalt von den Fremden zieht und in Italien in der Regel nicht schlimmer, ja wenn man sie recht behandelt, häufig besser als anderwärts ist. Auf solche Weise lernt man die guten Eigenschaften der übrigen Volksklassen — der Masse des Volkes — nicht kennen, und dieser guten Eigenschaften sind nicht wenige, die man bei andern Völkern nicht so allgemein trifft. Die Fehler aber, wovon das italienische Volk eben so wenig als ein anderes frei ist, und wofür man bekanntermaßen immer ein schärferes Auge hat, treten dann einseitig hervor, und was man an der einzelnen Volksklasse, mit der man zumeist in Berührung kommt, auszustellen findet, wird auf das ganze Volk übertragen. Uebrigens wäre dieß noch nicht das Schlimmste! Italien ist ein rein katholisches Land, in seiner Mitte der apostolische Stuhl. Man hat es daher vielfach geliebt, den Katholicismus der Italiener und die wirklichen oder vermeintlichen Fehler der Italiener in einer Verbindung wie von Ursache und Wirkung darzustellen. Zu diesem Zwecke konnte man nicht oft und stark genug die Fehler der Italiener hervorheben; und so wurden die Vorurtheile gegen Italien immer mehr verbreitet und befestigt. Um so mehr waren wir daher erfreut, einen Gelehrten, wie den Herrn Geheimenrath u. Prof. Dr. Mittermaier, welcher durch siebenmaligen Besuch Italiens, sowie durch Bekanntschaft mit vielen ausgezeichneten Männern und mit der Literatur des Landes, die dortigen Verhältnisse, insbesnodere den Volkscharakter sehr genau kennen lernte, in

der Schrift Nr. 1[1]) gegen die herrschenden Vorurtheile mit Entschiedenheit (S. 4) in die Schranken treten zu sehen. Der Herr Verf. deckt unpartheiisch die Fehler des italienischen Volkes auf, zugleich aber auch die wahren Ursachen derselben. Unter diesen finden wir den Katholicismus und seine Institutionen nicht; dagegen sind beide richtig als die Quelle von so vielem Guten bezeichnet, das der Hr. Verf. in Italien fand und uns mittheilt.

Es ist bekannt, daß man dem italienischen Volke am häufigsten Immoralität, Trägheit und Unwissenheit vorwirft. Der Herr Verf. verschweigt nicht, daß der Italiener in Folge seiner aus klimatischen Verhältnissen entspringenden Neigung, an öffentlichen Orten sich aufzuhalten und an Festen Theil zu nehmen, geringern Sinn für das Familienleben habe. „Allein auch in dieser Beziehung", sagt er S. 23, 24 und 25, „herrschen unter den Ausländern große Vorurtheile." Wer an die Schilderungen denkt, welche manche Schriftsteller vorzüglich des vorigen Jahrhunderts von den Ausschweifungen und den Liebesabentheuern der jungen Italiener und von dem Cicisbeat, als einer gewöhnlich bei den italienischen Frauen vorkommenden Einrichtung, machen, wer seine Kenntniß des italienischen Familienlebens aus den Novellen und Kommödien der Italiener der Vorzeit schöpft, möchte freilich versucht werden, über die große Immoralität und den Mangel des Familienlebens bitter zu klagen; allein jeder mit dem italienischen Leben Vertraute weiß, daß die Sitten in Italien

1) Eine Uebersetzung derselben ins Italienische unter dem Titel „delle condizioni d'Italia" vom Abbate Pietro Mugna mit einem neuen Paragraphen vom Verf. und mit Anmerkungen vom Uebersetzer ist bei Tendler und Schäfer in Mailand und Wien unter der Presse.

sich wesentlich umgestaltet haben, daß die Cavalieri serventi nur in Romane der Vorzeit gehören und jetzt entweder unschuldige, gutmüthige Hausfreunde sind, oder wenn sie einen schlimmeren Charakter an sich tragen, nicht häufiger vorkommen, als in andern Städten Europa's. Auch hier trifft jene liederlichen, reichen, dem Müßiggange ergebenen Fremden, welche in den großen Städten alle Mittel aufbieten, Frauen zu verführen, und durch den von den ausländischen Familien, die den Winter in Italien zubringen, entfalteten Luxus, der zur Nachahmung reizt, begünstigt sind, ein schwerer Vorwurf. Nicht selten hört man schwere Klagen der Italiener und edler Frauen über den immer weiter in einigen großen Städten Italiens sich verbreitenden Luxus des weiblichen Geschlechts und die nachtheiligen Folgen desselben auf die Moralität der Frauen, insbesondere in den höheren Kreisen der bürgerlichen Gesellschaft. Es muß übrigens bei den Schilderungen, welche frivole, oder eitle, oder schlecht beobachtende Reisende nicht selten über die Unsittlichkeit der Frauen in Italien machen, bemerkt werden, daß eine genauere Beobachtung und sorgfältige Erkundigung das Gegentheil lehrt. Die Natürlichkeit und liebenswürdige Unbefangenheit des weiblichen Geschlechts in Italien erklärt manche Erscheinung, die man leicht auf Rechnung der Gefallsucht oder Eroberungslust, oder noch schlimmerer Neigungen der Frauen zu setzen versucht wird, während sie eine der Folgen jener Unbefangenheit ist, mit welcher die italienische Frau, ohne Nebenabsichten oder Lust an Unsittlichkeit, über Manches spricht, was in andern Ländern weniger offen besprochen wird, und ihre Neigung offen an den Tag legt. S. 144 bemerkt der Herr Verf., daß „genaue Erkundigungen das

Resultat geben, daß vorzüglich in einigen toskanischen Städten (Florenz und Livorno) das Anwachsen der Zahl der Fremden (und ihre häufig großen Ausschweifungen) nicht vortheilhaft auf Moralität wirken." — „Vergleicht man die Zahl der unehelichen Kinder zu den ehelichen in Italien mit der in anderen Ländern vorkommenden, so ist auch in dieser Beziehung ein günstiges Verhältniß daselbst bemerkbar" (S. 162). „Eine strenge Sitte tadelt außereheliche Geschlechtsausschweifungen, und von früher Jugend an wird dem Mädchen der Anstand und die Scheu vor den Folgen der Ausschweifungen eingeprägt. Die Kirche wirkt dazu mächtig mit, indem die Beichte häufig die Veranlassung gibt, auf das Gemüth der Beichtenden zu wirken. Auch die strenge Aufsicht, welche Eltern über ihre jungen Mädchen halten, entfernt manche Gelegenheit zu Ausschweifungen" (S. 169). — Die Criminalstatistik zeigt überall in Italien eine geringe Zahl weiblicher Verbrecher (S. 122. 123); „besonders lehren genaue Erkundigungen, daß Hausdiebstähle von weiblichen Dienstboten verübt, weit seltener sind, als in andern Ländern" (S. 160). „Während in den meisten Ländern Europa's die Selbstmorde auf eine furchtbare Weise zunehmen, ist verhältnißmäßig in Italien die Zahl derselben gering"; eine Erscheinung, die der Herr Verf. ganz richtig aus dem Einflusse der katholischen Religion ableitet (S. 179). Demselben Einflusse schreibt der Herr Verf. es auch zu, „daß Italien verhältnißmäßig weniger Geisteskranke als andere Länder hat" (S. 186 und 187). Verdientes Lob ertheilt der Herr Verf. dem anständigen Benehmen gegen das weibliche Geschlecht: „Wer sehen will, wie ein Volk mit ganzer Seele sich freut und in liebenswürdiger Heiterkeit sich bewegt, muß Italiener bei ihren Festen

beobachten. Das Interesse steigt, wenn man den Anstand, mit welchem in der lautesten Freude das Volk sich bewegt, und das Benehmen gegen das weibliche Geschlecht bemerkt. Nie hat der Verf. dieser Blätter bei vielen Festen in den verschiedenen Gegenden Italiens irgend eine Unanständigkeit auch in den wogendsten Volksmassen bemerkt" (S. 21. 22).

Obgleich die klimatischen und andere Verhältnisse, z. B. die geringen Bedürfnisse des Italieners bei seiner bekannten Mäßigkeit und Einfachheit und seinem sonnigen Himmel, sehr geeignet sind, die Trägheit zu begünstigen, so sind dennoch die Italiener sehr thätig.

„In der Bürgerklasse findet der unpartheiische Beobachter einen seltenen Fleiß, große Geschicklichkeit und viele häusliche Tugenden. Jeder Reisende, welcher unter dem Volke sich herumtreibt, muß bezeugen, daß schon am frühen Morgen, zu einer Zeit, in welcher in andern Ländern noch die Arbeiter ruhen, die Handwerker in Italien in ihren Werkstätten arbeiten, oder noch in später Nacht ihre Geschäfte verrichten, und nur in den heißen Mittagsstunden der Ruhe pflegen" (S. 7). „Es würde ungerecht sein, im Allgemeinen den Italiener der Trägheit zu beschuldigen; man muß staunen, mit welcher Ausdauer italienische Gelehrte und Künstler große Arbeiten unternehmen und zum Ende führen. — Genaue Beobachtungen der Arbeiten der Geschäftsmänner, der Richter und Advokaten, haben gleichfalls den Verf. überzeugt, daß dem Italiener mit Unrecht Trägheit vorgeworfen würde" (S. 15).

Am liebsten und meisten haben diejenigen, die sich gewöhnt haben, „Katholicismus" und „Verdummung" als synonym zu denken, von der, „niedrigen Bildungsstufe" der

Italiener gefabelt. Wir, unseres Theils, haben als eine der vorzüglichsten Eigenschaften der Italiener ihren penetranten Geist kennen gelernt, der nicht lange an der Schale der Dinge herumsucht, sondern schnell auf den innersten Kern eindringt. „Jene Sonne, welche die kostbaren Früchte des Südens zur Reife bringt, gibt auch dem Geiste der Bewohner eine größere Elastizität und erzeugt eine feinere Organisation. Auf Rechnung dieser Erscheinung darf auch der hohe Grad von Bildungsfähigkeit des italienischen Volkes gesetzt werden. Man fühlt sich freudig überrascht im Umgange mit gebildeten Italienern durch den Reichthum der Ideen, durch die Erhabenheit ihrer Ansichten, den feinen zergliedernden Geist, welcher sich nicht mit flüchtiger Beobachtung begnügt, sondern es liebt, die Ursachen der Erscheinungen zu erspähen, und Grundsätze aufzustellen" (S. 14). Besonders rühmt der Hr. Verf. die große Geistesgegenwart der Italiener und ihren praktischen Sinn, der sich in einem großen Takt, schon in den gewöhnlichen Verhältnissen des Lebens ausspricht, besonders aber in ihrem großen technischen Talente und auch in ihren wissenschaftlichen Leistungen (S. 31 — 36); ferner ihre feine Beobachtungsgabe; ihren offenen Sinn für Poesie und Kunst (S. 37. 38). „Die Lebhaftigkeit des Geistes, der überall eine erhabene Ansicht den verschiedenen Gegenständen abzugewinnen weiß, das Feuer der Beredsamkeit, mit welcher der Italiener seine Meinungen vertheidigt, die Klarheit seiner Darstellung, der ungezwungene, heitere, natürliche Ton, der in dem Umgange herrscht, und der den Italienern im hohen Grade eigene praktische Sinn, der die Pedanterie nicht aufkommen läßt, bewirken, daß die Unterhaltung mit italienischen Gelehrten Annehmlichkeiten hat, die nicht jedes Land

in gleichem Maaße bietet" (S. 7). Als einen Beweis des praktischen Geistes und eines feinen richtigen Takts der Italiener führt der Hr. Verf. insbesondere noch ihre wissenschaftlichen Congresse an (S. 38 und 39). Man weis't bekanntlich besonders gerne auf den Mangel an Unterrichtsanstalten für das Volk in Italien hin. Daß sie in manchen Staaten Italiens schon längst allgemein verbreitet sind, und in andern sich immer mehr verbreiten, kann Niemanden unbekannt sein, der sich genauer darnach erkundigte; der Hr. Verf. giebt darüber im § 9 ausführlichen aus den sichersten Quellen geschöpften Aufschluß. Und sind denn bei uns die Volksschulen von Ewigkeit her? Vielleicht sollten aber die italienischen Schulen nach dem Muster der unsrigen eingerichtet sein? Damit wollen wir die Italiener bei dem hohen Grade ihrer Bildungsfähigkeit billig verschonen. Denn „sorgfältige Erkundigungen lehren, daß in den Schulen das Kind in Italien weit schneller als in andern Ländern lesen, schreiben u. A. lernt, und in allen Zweigen des Unterrichts Fortschritte macht" (S. 14). In Italien wird das Lesen und Schreiben nie Endzweck der Volkserziehung sein, wie es dort, wo man auf Italien so vornehm herabsieht, häufig darum der Fall ist, weil man es mit all dem methodischen Apparat, auf den man sich so viel zu gut thut, gar vielfach nicht weiter, ja nicht einmal bis dahin bringt. Treffend sagt hierüber der Hr. Verf. S. 232 und 233: „Es gehört zu den Vorurtheilen mancher Ausländer, daß die katholische Kirche und die Geistlichen in Italien selbst den Volksunterricht nicht begünstigen, vielmehr die Unwissenheit des Volkes zu erhalten suchen, um desto leichter das Volk in unbedingter Abhängigkeit von sich zu halten; die Betrachtung des Entwickelungsganges der Bemühungen der

Päpste für die Schulen in Rom zeigt die Grundlosigkeit dieser Meinung, und die Weise, wie der treffliche Morrichini nachweist, wie eben von dem Standpunkte der Religion aus die Erziehung des Volks, die Bildung seines Geistes auf eine Weise, daß auch das Herz Nahrung erhält und edle Gefühle ausgebildet werden, für das sicherste Mittel erklärt wird, die Wohlfahrt des Volks und die Erreichung des Zweckes der Menschheit zu befördern, beweist deutlich die Richtung der Kirche, welche nur jene Ansicht verdammt, nach welcher man sich einbildet, daß in der bloßen Bildung des Geistes, im Lesen und Schreiben oder Entwickelung geistiger Fertigkeiten die Aufgabe des Unterrichts bestehe, während nach den von der Kirche verbreiteten, gewiß richtigen Vorstellungen der Unterricht mit der Erziehung Hand in Hand gehen und auf Ausbildung moralischer und religiöser Gefühle ebenso wie auf Bildung des Geistes gerichtet sein muß. Man muß zur Ehre der Geistlichen in Italien erklären, daß in allen Gegenden dieses Landes hochgestellte Geistliche es sind, welche Wohlthätigkeits- und Unterrichtsanstalten ebenso durch reiche Beiträge, wie durch unermüdeten Eifer und thätige Hülfe unterstützen. Auf den Dörfern sind es häufig die Pfarrer, welche mit großen Opfern, selbst oft eine geringe Pfründe genießend, die Jugend unterrichten, und nicht selten, wenn sie Talente in einem Knaben entdecken, ihn so unterrichten, daß er später seine Studien auf höheren Anstalten fortsetzen kann." Daß man auch in Italien die Volksschulen als ein Zeitbedürfniß betrachtet, und „daß die Wissenschaft nicht gleichgültig gegen die gründliche Prüfung der besten Methode des Unterrichts ist," beweisen die vom Hrn. Verf. S. 234 angeführten Schriften. Es finden

sich darin „manche treffliche Bemerkungen, die auch im Auslande beachtet werden sollten.“ Vergleichen wir das Zahlenverhältniß der die Schule wirklich besuchenden Kinder der Lombardei zu den schulpflichtigen Kindern mit dem Verhältniß zwischen denselben in einigen preußischen Provinzen und besonders in Berlin (dem „Sitz der Intelligenz“) wie solches von F. Harkort in seinen „Bemerkungen über die preußische Volksschule, Iserlohn 1842.“ S. 15 und 16 mitgetheilt ist, so fällt der Vergleich zu Gunsten der Lombardei aus. Die Kleinkinderbewahranstalten, welche bekanntlich von Italien ausgingen, finden dort wie in andern Gegenden Italiens, einen erfreulichen Fortgang. Auch giebt es Armenschulen (zum Theil solche, die mit Verpflegung der Schüler verbunden sind), und für das weibliche Geschlecht vorzüglich viele Klosterschulen, in welchen unentgeldlich für Arme Unterricht ertheilt wird. „Sehr besucht sind die Sonntagsschulen, in welchen besonders für Kinder der Handwerker und für Lehrjungen an Sonntagen Unterricht ertheilt wird.“ Schon der hl. Carlo Borromeo gründete eine solche Schule in Mailand (S. 241). Was höhere Lehranstalten anlangt, so „können wenige Staaten Europa's sich rühmen, daß in kleinen Städten deren so viele errichtet sind, die zahlreicher besucht werden, als dieß in der Lombardei der Fall ist“ (S. 242). — „Auch in den Herzogthümern Parma, Guastalla und Piacenza ist das Schulwesen durch zahlreiche Gesetze geordnet; insbesondere das Volksschulwesen“ (S. 245). „Die Lehrer an Primärschulen (unsere Volksschulen) können nicht unter 600 Lire (= 240 fl.) erhalten.“ „In den Herzogthümern bestehen auch viele Klosterschulen, worin arme Kinder unentgeldlich erzogen werden“ (S. 247). „Bei jeder Universität

ist ein eigner Lehrer für Religionsunterricht angestellt, welcher zweimal in der Woche Vorlesungen über Religion halten muß. Die Studenten sind verpflichtet, dem regelmäßig zu haltenden Gottesdienste anzuwohnen" (S. 246). — „Im Königreiche Sardinien ist besonders seit 1822 eine Verbesserung des Schulwesens bemerkbar" (S. 248). Die von Prof. Troya für die Elementarschulen in Turin bearbeiteten Schulbücher werden von dem Hrn. Verf. ganz besonders gerühmt. Nach dem neuen Schulreglement v. J. 1840 „werden die Schullehrer strengen Prüfungen unterworfen (sie müssen ein Zeugniß des Erzbischofs vorlegen, welcher auf den Grund der guten Aufführung sie für würdig der Anstellung erklärt); körperliche Züchtigungen sind ganz verboten. Der Gehalt eines Lehrers an den Volksschulen muß mindestens 500 Francs betragen" (S. 249. 250). „Im Königreich bestehen auch 21 von den christlichen Schulbrüdern geleitete Schulen, welche im Ganzen gerühmt werden, da die Lehrer mit Uneigennützigkeit und mit großer Pflichttreue thätig sind" (S. 251). „Für den höhern Unterricht geschieht viel" (S. 250). wohlthätig wirken auch die technischen Schulen, und die in Verbindung mit Fabriken angelegten Schulen, sowie jene Anstalten die auf den Unterricht und Unterstützung armer Kinder sich beziehen, welche Handwerke oder Gewerbe erlernen. So besteht in Turin eine Anstalt dieser Art. In Navarra gründete im J. 1833 die Gräfin Tornielli-Bellini ein solches Institut, und gab ein Vermögen von 400,000 Lire (= 160,000 fl.) S. 254. Die S. 255 geschilderte Einrichtung der von der Geistlichkeit begünstigten Kleinkinderschulen verdiente, wie der Hr. Verf. richtig bemerkt, wohl auch Nachahmung im Auslande. — In Toskana besteht

kein Schulzwang und Unterrichtsfreiheit; daher es sehr viele Privatschulen gibt (S. 256). „Einen wohlthätigen Einfluß auf die Volksbildung üben in Toskana die Kleinkinderschulen und die technischen Schulen aus" (S. 259. 260). Der Sekundärunterricht für Knaben ist in Toskana ziemlich ausgebreitet; fast jede kleine Stadt hat eine Anstalt, die mit den deutschen Gymnasien verglichen werden kann. In Rom sind mehr als 100 Volksschulen; in den meisten wird unentgeldlicher Unterricht gegeben. Für den höhern Unterricht wird in den Collegien, Seminarien und den vielen geistlichen Anstalten gesorgt. Universitäten bestehen in Rom und Bologna, als Hauptuniversitäten. Sechs andere sind Universitäten zweiten Rangs" (S. 261. 262). — Im Königreich Neapel und besonders auf der Insel Sicilien fehlt es noch am meisten in Beziehung auf öffentlichen Unterricht. „Einen umfassenden Plan für den Unterricht des Volkes, wie für die höhere Bildung, gab der neapolitanische Erzbischof Mayetti in seinem Entwurf eines Studiengesetzes. Leider haben seine Vorschläge noch nicht die höhere Genehmigung erhalten" (S. 234 und 264) — Als große Fortschritte in Bezug auf Verbreitung der Bildung in Italien hebt der Hr. Verf. S. 268 ff. die Bemühungen edler Männer hervor, gute, wohlfeile und anziehend geschriebene Bücher unter dem Volke, und durch Zeitschriften nützliche Kenntnisse zu verbreiten, sowie die wohlthätige Wirksamkeit der zahlreichen Akademien und Gesellschaften (auch für den Volksunterricht); endlich auch die vielen Gesellschaften zur Beförderung des Ackerbaues. Aufgefallen ist es uns aber, in der Anm. 1 zu S. 270 aus den bekannten Stunden der Andacht ausgewählte, in's Italienische übersetzte Betrachtungen als eines der „guten Erbauungsbücher, welche man dem Volke

gebe" von dem Hrn. Verf. genannt zu sehen. Wiederholt spricht der Hr. Verf. von „dem Mangel einer gehörigen Bildung des weiblichen Geschlechtes" in Italien, und meint, daß die Klosterschulen häufig den Bedürfnissen einer tüchtigen weibl. Erziehung nicht entsprechen (S. 26. 27. 258. 266. 278). Wir können ihm hier nicht beistimmen. Daß das weibliche Geschlecht in Italien nicht so unterrichtet wird, wie bei uns, geben wir gerne zu, glauben aber, daß dasselbe im Allgemeinen gut erzogen ist. Eine Folge davon und ein Beweis dafür ist die von dem Herrn Verf. selbst hervorgehobene verhältnißmäßig geringe Zahl weiblicher Verbrecher und unehelicher Geburten (Man vgl. besonders auch S. 169). Bei uns wurde die eigentliche Erziehung durch den Unterricht in Hintergrund gedrängt, und das ist namentlich für das weibliche Geschlecht, bei welchem die Erziehung, und zwar die religiöse Erziehung, die Hauptsache ist, ein großer Nachtheil, den man jetzt, da die Resultate der bisherigen Prinzipien mehr und mehr zu Tag treten, immer allgemeiner einzusehen anfängt. Beispiele wirken bei der Erziehung mehr als Worte. Wo treffen wir aber die Beispiele der Tugenden, welche das Weib zieren sollen. Frömmigkeit, Keuschheit, Gehorsam, in höherm Grade, als bei den weiblichen religiösen Orden? Mit diesen Beispielen verbindet sich dann als äußerst wirksam für die Erziehung die edelste Uneigennützigkeit und aufopfernde Liebe. Wenn die Oblate (eine Art Klosterfrauen, die durch kein Gelübde gebunden sind) in Toskana, wie der Hr. Verf. S. 258 sagt, häufig Personen sind, die in der Welt nichts zu gewinnen haben und in diesen Orden treten, ohne eigentlichen Beruf zur Erziehung zu haben, aber versorgt sein wollen; so ist dieß ein Fehler, der auch bei unserm System

häufig genug vorkömmt, dem aber dort leichter, als hier vorzubeugen ist. Uebrigens sind wir überzeugt, daß die weibliche Jugend von jenen Frauen nicht schlechter unterrichtet, jedenfalls aber weit besser erzogen wird, als von emeritirten preußischen Unteroffizieren. — Bemerkenswerth ist folgende Notiz, welche der Herr Verf. in einer Anmerkung zu S. 239 gibt: „In manchen Orten (des Veltlins), z. B. in Bormio, wo früher schon die Jesuiten Schulen hatten und streng auf Schulbesuch anhielten, kann fast Jeder lesen und schreiben."

Der Herr Verf. weist auch noch die Ungerechtigkeit der dem italienischen Volke gewöhnlich gemachten Vorwürfe der Prellerei (S. 8—10), der Verschlossenheit und des Mißtrauens (S. 31) nach, gibt dagegen unpartheiisch das in einzelnen Staaten, besonders in einigen Provinzen des Königreichs beider Sizilien, öftere Vorkommen von Tödtungen und Verwundungen zu, welche ihre Ursache in der natürlichen Reizbarkeit des Italieners haben, besonders wenn diese auf den höchsten Grad gesteigert wird" (S. 13). Nicht selten ist auch übermäßiges Ehrgefühl, Erbitterung gegen Verwandte, welche der Familie Schande bringen, Veranlassung dazu (S. 126. 127); besonders aber das Douanensystem und das damit, wie früher in Deutschland zusammenhängende Contrebandwesen (S. 161 und 52). Die Gründung eines Zollvereins, nach §. 4 eine Frage, die gegenwärtig alle denkenden Geister in Italien beschäftigt, wird hier abhelfen. In der Lombardei wurden in jedem der Jahre 1840 und 1841 nur 2 Todesurtheile und in Venedig 1840 keines, im Jahre 1841 nur eines gefällt (S. 114). In Toskana wurde von 1831 bis 1840 kein Todesurtheil gefällt (S. 147). „Die Zahl der schweren Verbrechen gegen die Personen ist in Italien,

nach der Behauptung des Verf. S. 113 — verhältnißmäßig geringer als in andern Ländern." Wie bei uns schon seit geraumer Zeit, so sind, wie der Herr Verf. S. 279 richtig bemerkt, auch in Italien „jene Räuberbanden, welche einst dessen Straßen unsicher machten, verschwunden, und in den meisten Staaten wandert der Reisende so sicher, als in irgend einem Lande Europa's." (Man vgl. hiezu S. 160.)

Wir müssen nun aber auch die Tugenden hervorheben, welche den Italienern vor andern Völkern eigen sind, und welche man bei uns bisher meistens verschwiegen hat. Die Mäßigkeit des italienischen Volkes, oft so groß, daß der Deutsche sie kaum begreift, ist Jedem, der Italien besucht hat, bekannt. Der Herr Verf. rühmt sie S. 13. — Was ferner in Italien keinem nur einigermaßen aufmerksamen Beobachter entgehen kann, und daher auch der Herr Verf. wiederholt (S. 19. 20. 45. 46. 277) mit besonderm Nachdruck hervorhebt, das sind die Verhältnisse der verschiedenen Stände zu einander, welche manches erfreuliche Bild darbieten, das man vergebens in andern Ländern sucht." „Die Stände stehen sich nicht schroff gegenüber; Hochmuth und vornehmes Herabsehen auf die niedrigen Volksklassen ist hier weit weniger bemerkbar als in andern Staaten. — — Während man in Deutschland nicht selten durch die Härte der Behandlung, durch den Ton, mit welchem der Vornehme den Niedrigen seine geringere Stellung fühlen läßt, ebenso empört wird, als durch die Servilität und Kriecherei, welche niedrige Volksklassen gegen die Vornehmen an den Tag legen, bemerkt man in Italien ein weit zarteres Verhältniß. Man muß zur Ehre des Adels von Italien und der hochstehenden Beamten sagen, daß ihrem Benehmen ein gewisses

Wohlwollen gegen Niedrige und ein gutmüthiger Ton zum Grunde liegt, mit welchem auch der Vornehme den Aermern anständig behandelt, während der Niedrige zwar höflich und anständig, aber ohne alle gemeine Kriecherei dem Hochgestellten gegenübersteht. — — Das Verhältniß zwischen den reichen Eigenthümern und den Landleuten, welche Güter von ihnen zum Baue inne haben, ist häufig ein sehr freundliches, patriarchalisches." Das Verhältniß zwischen Herrschaft und Dienstboten wird schon durch das Wort famiglia — so heißt man letztere, — bezeichnet. Es hat uns gefreut, daß der Herr Verf. den Grund dieses schönen Verhältnisses unter andern in die Religion setzt: „Früh begründete (heißt es S. 46) in Italien das System religiöser Corporationen einen edeln Geist der Gleichheit im Wohlthun, doppelt mächtig, da die Religion die Verbrüderung heiligt und in der statutenmäßigen Gleichheit der Pflichten die Standesunterschiede verschwanden. In jener ehrwürdigen Verbrüderung der Misericordia in Florenz wandelt das Mittglied einer der höchsten adeligen Familien neben dem einfachen Bürger — Beide unter ihrer Kapuze unkenntlich — Beide durch gleiche Pflichterfüllung verbunden." Wir suchen den Grund jenes zarten Verhältnisses zwischen Hohen und Niedern ebenfalls, und zwar vorzugsweise in der Religion, aber nicht bloß in dem System religiöser Corporationen, sondern noch tiefer dort, wo die religiösen Verbrüderungen selbst ihren Grund haben, im katholischen Dogma, und verweisen dießfalls auf die Schrift des geistreichen Abbé Gerbet: „considerations sur le dogme générateur de la piété catholique." Wo der Glaube an das katholische Dogma noch ungeschwächt besteht, ist das Verhältniß zwischen Höhern und Niedern immer ein

freundliches, zartes; wo aber dieser Glaube durch das Eindringen protestantischer Prinzipien zerstört oder geschwächt worden, ist jenes zarte Band mehr oder weniger zerrissen; die Kälte, die Vornehmheit, der Hochmuth, die Härte und Strenge auf der einen Seite ruft auf der andern Seite den Widerstand hervor — die socialistischen und communistischen Tendenzen.

Auf demselben Grunde ruht eine andere Tugend der Italiener, welcher der Herr Verf. S. 33 erwähnt, nämlich eine ebenso uneigennützige als aufopfernde Menschenliebe: „der Italiener leistet in edler Selbstaufopferung oft Unglaubliches." Damit ist dann auch wahre Vaterlandsliebe verbunden. „Unter den höhern Staatsdienern hat der Herr Verf. in allen Theilen Italiens Männer gefunden, die von derselben begeistert, mit seltener Aufopferung für die Wohlfahrt ihres Landes wirken;" namentlich findet man unter dem Adel Italiens Männer der höchsten Auszeichnung, die von dem edelsten Nationalgefühl durchglüht sind" (S. 42. 43).

Die schönste Frucht desselben Baumes — eine den Italienern in so hohem Grade und so allgemein eigne Tugend ist ihr Wohlthätigkeitssinn, der in allen Theilen des Landes den unzähligen Wohlthätigkeitsanstalten das Dasein gegeben hat, welche Jedem auffallen müssen, der Italien besucht und nach etwas Weiterem sieht und fragt, als was in seinem Reisehandbuch verzeichnet ist. Der Herr Verf. bezeichnet ganz richtig „den seltenen, thätigen, kräftigen Wohlthätigkeitssinn" als einen der „herrlichsten Charakterzüge des Italieners" (S. 16. 191), und nennt die „zahllosen Wohlthätigkeitsanstalten eine der herrlichsten Eigenthümlich-

keiten Italiens" (S. 16. 277); denn in Italien entfaltet sich der Wohlthätigkeitssinn auf „eine so eigenthümliche und herrliche Weise, wie die meisten andern Länder sich dessen nicht rühmen dürfen" (S. 192). „Während man in vielen andern Ländern, wenn es darauf ankömmt, nicht bloß in einer momentanen Begeisterung Geldbeiträge zu unterzeichnen und durch die Größe derselben Ruhm zu erlangen, sondern nachhaltig durch jährliche Beiträge oder durch thätige Theilnahme eine wohlthätige Anstalt zu fördern, mühsam die Beiträge zusammenbetteln muß, und noch schwieriger Personen findet, welche einer persönlichen Mühe sich unterziehen oder bei den Sitzungen erscheinen wollen, ist in Italien die Theilnahme eine allgemeine in allen Ständen verbreitete. Eine freudige Rührung ergreift den Menschenfreund, wenn er erfährt, wie z. B. in Sardinien, in der Lombardei selbst arme Landleute, unbemittelte Bürger ihr Scherflein gern beitragen, wenn eine Kleinkinderschule, eine Armenschule[1]) u. A. gegründet werden soll. Alle erfahrenen Männer Italiens bezeugen, wie sicher man, wenn einmal eine solche Anstalt gegründet ist, auf ihre Dauer wegen der Regelmäßigkeit der Beiträge rechnen kann. In Italien bezahlt man nicht bloß, man opfert freudig mit großer Ausdauer Zeit, um die Anstalten der Wohlthätigkeit zu fördern. Mit welcher Liebe und Sorgfalt werden die Kleinkinderschulen in Italien gepflegt! Es ist erfreulich, Personen, deren Stand und Erziehung sie empfindlich gegen die Unannehmlichkeiten des Umgangs mit armen Leuten und Kranken und gegen die Unbequemlichkeit

---

1) In Belgien haben wir kürzlich dasselbe bemerkt.

Anm. des Ref.

machen sollten, die schmutzigen, elenden Wohnungen armer Familien besuchen zu sehen, sie als Armenväter, als Theilnehmer von Verwaltungscommissionen und als thätige Mitglieder von wohlthätigen Brüderschaften zu erblicken. Wir wissen aus dem Munde von Aerzten und Geistlichen in allen Theilen Italiens, daß mit seltener Selbstaufopferung zarte Frauen der Pflege armer Kranken sich widmen" (S. 192. 193). Auch der Herr Verf. bezeichnet diese Erscheinung hauptsächlich als eine Frucht des Katholicismus. „Unfehlbar (sagt er S. 193. 194) ist der in Italien früh verbreitete thätige Wohlthätigkeitssinn zum großen Theile eine Frucht der christlichen Religion, welche die Bruderliebe als eine ihrer heiligsten Satzungen predigt, und der Kirche, welche im Geiste dieser Religion die Unterstützung der Armen, der Kranken und Gefangenen als eine der ersten Pflichten der Christen einschärft. Früher schon riefen die Päpste viele Wohlthätigkeitsanstalten ins Leben. Vorzüglich verdankt die thätige Aeußerung des Wohlthätigkeitssinns ihre Belebung den schon im Mittelalter gebildeten Associationen, welchen die Religion eine höhere Weihe gab. Welcher Reisende, der Florenz besuchte, erinnert sich nicht mit Rührung der noch jetzt blühenden, wohlthätig wirkenden Brüderschaft: Misericordia genannt. Hier sind Männer aus allen Klassen der bürgerlichen Gesellschaft, die höchstgestellten im Staate, die Adeligen, hohe Beamte, Kaufleute ebenso wie arme Bürger vereinigt, um überall, wo Hülfe nöthig ist, augenblicklich zu helfen. Wenn das bekannte Glöckchen im Hause neben dem Dom den dienstthuenden Brüdern des Tags (Giornicanti) das Zeichen gibt, daß ein Unglücksfall ihre Hülfe fordert, so eilen jene Brüder von dem Hofballe oder der glänzendsten

Gesellschaft, wie aus der Werkstätte weg, um in dem bestimmten Hause der Misericordia die Nachricht zu erhalten, wo ihre Hülfe nöthig ist, und in der den ganzen Körper und selbst das Gesicht verhüllenden Brüderschaftskleidung an den Ort zu eilen" (S. 193. 194).

S. 196 bis 230 verweilt der Herr Verf., „um einigermaßen von der Ausbreitung und dem Reichthum der in den kleinsten Orten in Italien blühenden Wohlthätigkeitsanstalten und zwar häufig in der zartesten Richtung ein Bild zu geben," bei einigen der bedeutendsten Staaten Italiens. Wir lernen hier Anstalten aller Art kennen, — Krankenhäuser, Hospitäler für Pilger, für Reconvalescenten, Irrenanstalten, Congregationen, um arme Kranke in ihren Wohnungen zu verpflegen; Anstalten, um Nothleidenden während der Nacht eine Schlafstelle zu sichern, (ospizi oder case di ricovero); Anstalten und Commissionen zur Vertheilung von Almosen an Dürftige (commissioni de' sussidii); Anstalten zur Versorgung der Armen mit Aerzten und Arzneien; Anstalten für die Aussteuerung armer Mädchen (istituti dotali); Armen- und Waisenhäuser; Anstalten zur Unterstützung von Kindern bei Erlernung von Gewerben, Findelhäuser, Gebärhäuser, Anstalten zur Unterstützung armer Wöchnerinnen; Rettungsanstalten für Mädchen, welche vor den Gefahren der Verführung bewahrt werden sollen (theils arme Mädchen ohne Verwandte, theils Gefallene); Anstalten für Blinde und Lahme, für Taubstumme; für Blödsinnige, für Epileptische; Sparkassen; Leihhäuser; Anstalten, welche den Landleuten Getreide darleihen (Monti frumentarii); Congregationen zur Vorsorge für die Gefangenen, die Verurtheilten, die aus Strafanstalten Entlassenen; Anstalten, welche den Armen

Arbeit verschaffen und die Arbeitsscheuen zur Arbeit anhalten; Herbergen für Greise; Versorgungsanstalten für Wittwen; Anstalten für unglücklich verheirathete Frauen. In Palestrina bei Rom ist eine Ackerbau-Colonie für Waisenknaben von 5—18 Jahren. — In Mailand, „welches hervorragend ist an reich dotirten Anstalten der Wohlthätigkeit jeder Art, betrugen in den Jahren 1808 bis 1812 die Vermächtnisse und Stiftungen für Wohlthätigkeitsanstalten daselbst die Summe von 6,260,064 Lire“ (=2,504,026 fl.) (S. 204). — An Mißbräuchen in der Verwaltung und Verwendung aller der reichen Stiftungen fehlt es natürlich da oder dort nicht. „Daß die vielfachen Unterstützungen den Müßiggang befördern,“ wird, wie überall, nie ganz zu vermeiden sein; doch wird in Italien diesem Uebelstande immer mehr entgegen gearbeitet durch Sparkassen und Beschäftigungshäuser. In der Lombardei allein bestehen 12 Arbeitshäuser. Der Hr. Verf. bemerkt S. 229 ganz richtig, daß „überall sich der Geist der Verbesserung äußert, welcher das Gute vieler der erwähnten Anstalten beibehält, aber den Mißbräuchen entgegenwirkt.“ „Die Zucht, die Reinlichkeit dieser Anstalten und das Wohlsein der zu Verpflegenden“ schreibt der Hr. Verf. S. 229 „vorzüglich auf Rechnung der Einrichtung, daß die Mitglieder religiöser Corporationen in diesen Anstalten alle Verrichtungen vornehmen,“ und bemerkt dazu, daß man „vergeblich von Miethlingen, die zu dem Unterpersonal gebraucht werden, jene Sorgfalt und Berufstreue erwarten werde, welche z. B. die Nonnen in diesen Anstalten uneigennützig und mit Liebe zur Sache an den Tag legen.“

Mit den bisher bezeichneten herrlichen Zügen des italienischen Volkes hängt noch ein anderer von dem Hrn. Verf. in dem vorliegenden Hefte (welchem ein weiteres folgen soll)

nicht erwähnter, aber jedem Besucher Italiens gewiß auffallender Zug zusammen, wir meinen die große Pietät gegen die Verstorbenen, welche sich in der Errichtung prachtvoller Gottesäcker (z. B. in Pisa, Bologna, Verona, Neapel) und zahlloser oft sehr kostbarer und sinniger Grabmonumente in denselben, so wie in den Kreuzgängen der Klöster und in den Kirchen äußert. — Aus dem Bisherigen, wozu noch der auch dem gemeinsten Manne eigne Sinn für die Kunst und die Liebe zu den Werken der Kunst, und die große Achtung gegen dieselben zu rechnen ist, sowie die seltene Liberalität, womit die Großen ihre Paläste und Villen (wir erinnern nur an die Villa Borghese in Rom) dem Volke öffnen, werden unsre verehrlichen Leser die Ueberzeugung gewonnen haben, daß das italienische Volk, wie kein anderes, Sinn für Höheres Edleres und Besseres hat und weit entfernt ist von jener kalten Selbstsucht, welche von einem großen protestantischen Lande aus immer weiter über die neuere Gesellschaft sich verbreitet.

Nro. 2 u. 3 sind Reisebeschreibungen, und zwar in Briefform. Der Hr. Verf. von Nro. 2 schildert uns, außer den Naturschönheiten der von ihm besuchten Punkte, hauptsächlich die Werke der Kunst und die Denkmäler der Vorzeit, an welchen Italien und besonders Rom, dessen Beschreibung daher auch fast die Hälfte einnimmt, so unendlich reich ist. Bei diesen Schilderungen hat der Hr. Verf. meistens die besten Hülfsmittel, so z. B. für Rom großentheils die bei Cotta erschienene „Beschreibung der Stadt Rom von E. Platner ꝛc." benützt, oft in zu großem Detail, so daß sein Buch dann fast die Gestalt eines Reisehandbuchs annimmt. Beim ersten Besuche Italiens nehmen außer der üppigen Natur in der Regel Kunst und Alterthum unsre ganze Seele in Anspruch.

Nehmen wir hiezu noch die kurze Zeit von sieben Wochen, die der Verf. für den Besuch von Venedig, Bologna, Florenz, Pisa, Neapel, Rom, Genua, Mailand und den übrigen zwischen diesen liegenden bedeutenden Städten verwenden konnte, so finden wir es erklärlich, warum derselbe seine Aufmerksamkeit weniger dem Volke und dessen kirchlichem und gesellschaftlichem Leben zuwandte. So oft es aber geschieht, ist sein Urtheil unbefangen und verständig, z. B. S. 141 und 352, und zeigt sich viel kirchlicher Sinn, so z. B. S. 312. Dieß, und der Umstand, daß „an italienischen Reisebeschreibungen, welche vom katholischen Standpunkte aufgefaßt und mithin von Urtheilen, welche das katholische Gefühl der Leser beleidigen, gänzlich frei wären, kein gar zu großer Ueberfluß vorhanden ist," war nach der Vorrede auch der Grund, warum der Hr. Verf. von verschiedenen Seiten her zur Veröffentlichung seiner Briefe bestimmt wurde. Wenn der Hr. Verf. wie er wünscht, nochmal Italien besucht, so wird er sich leicht zu einem selbstständigern Urtheil erheben.

Nro. 3 ist ein vortreffliches, ganz originelles Schriftchen, keine gewöhnliche Reisebeschreibung, sondern eine wahrhaft katholische, großartige, ideenvolle Auffaßung des kirchlichen und socialen Lebens, der historischen und Kunstdenkmäler in Italien. Alles betrachtet der geistreiche Verf., welcher sich dort acht Monate, und davon drei in Rom aufhielt, im Lichte des Glaubens, darum ist sein Urtheil so treffend. Wir theilen, so weit der uns zugemessene Raum es gestattet, einige dieser geistreichen Betrachtungen mit. „Je mehr man, sagt der Verf. Thl. I. S. 158, sich Rom nähert, desto trauriger wird das Gefilde, um gleichsam die ernsten Gedanken nicht zu zerstreuen, die in uns die ewige Stadt erwecken soll. Erst in einer

Entfernung von drei bis vier Stunden werden wir dieser Königin der Einöde ansichtig. Eine betrachtende Seele, sagt der Prophet, schafft sich selbst eine Einöde. Und wirklich scheint sich dieses, selbst materiell genommen, an dieser Weltstadt, auf die alle Welt hinschaut, und die alle Welt überschaut, zu bewahrheiten. Als ich ihrer ansichtig wurde, ward ich sehr bewegt. Da ist sie denn die Stadt, die zweimal Weltgebieterin geworden, das erste Mal durch die Waffen, das zweite Mal durch den Glauben, und diese zweite rein geistige Herrschaft ist eben so erhaben über die Herrschaft der brutalen Gewalt, als die Seele über den Leib erhaben ist. Gewisse Leute ergießen sich in Wehklagen über angebliche Unglücke der Wittwe des Königsvolkes, allein ich kann nicht begreifen, worin denn das Elend dieser von ihrem antiken Ruhm herabgesunkenen Königin bestehen soll, worüber so viele Reisende rednerische Albernheiten gesagt haben. Bedauert man vielleicht, daß es nicht mehr die erobernde Roma der Zeiten des Heidenthums ist? Es ist zum Todtlachen oder um vor Ungeduld zu vergehen. Mehr als je ist Rom die Königin der Welt; sie ist's, die alle Völker für die Civilisation geboren, und jene Nationen, die nicht aus ihr entsprossen, die sie nicht getauft, gesäugt, erzogen, nicht im Glauben befestigt hat — welchen Rang unter den civilisirten Völkern nehmen sie ein? Selbst diejenigen, die eine Zeit lang ihre unterwürfigen Kinder waren, was sind sie seit ihrer Empörung geworden? Befrage die Künstler, die Philosophen, die Freunde einer weisen Freiheit, was es koste, sich von dieser guten Mutter zu trennen? Die Philosophie verliert sich in Träume, in eitle Abstraktionen; die Künste sehen die Quellen ihrer schönsten Begeisterung ver-

siegen, und die Freiheit! — für diejenigen, die dem Reiche des Befreiers der Menschen und der Gesellschaften entflohen, gibt es keine mehr. Als verlorene Söhne finden diese Völker ihr entschwundenes Glück nicht wieder, als in der Rückkehr zum Vaterhause." — „St. Peter (heißt es Th. I. S. 163 ganz treffend) ist nicht allein ein ungeheurer Tempel, sondern eine Vereinigung von mehren und außerordentlich großen Kirchen in eine einzige; und ist nicht eben dieß der wahre Ausdruck der römischen Kirche, als der Mutter und Krone aller übrigen? Ja, Alles trägt hier den Charakter der Universalität. So liest man über den Beichtstühlen: für die Franzosen, für die Spanier, für die Portugiesen, für die Ungarn u. s. f. für alle christliche Nationen. St. Peter ist wirklich und vorbildlich der Centralpunkt der Einheit jener Richterstühle der Barmherzigkeit, die Jene lossprechen, die sich anklagen." Dem scharfsichtigen Blicke des Verf. konnte der Einfluß des Katholicismus auf die socialen Verhältnisse und den Charakter des italienischen Volkes, wie wir denselben bei Besprechung der Schrift Nro. 1 angedeutet haben, natürlich nicht entgehen. „Alles in der Welt (sagt d. Verf. II. S. 66) ist Gegensatz, hoch und nieder, stark und schwach, reich und arm, gelehrt und ungelehrt; Gegensätze, die in Opposition treten und die Gesellschaft, statt zu erhalten, zerstören würden, falls sie sich nicht zur Harmonie mit einander gestalteten. Nun aber besteht Alles, was von der Kirche in Lehren und Handeln geschieht, darin, diese Gegensätze in Einklang zu bringen." „Etwas sehr merkwürdiges in diesem Lande ist die geringe Eigenliebe der Italiener; sie sind für die Einflüsterungen der Eitelkeit wenig zugänglich. Roms große Herren sind sehr leutselig, ohne irgend eine Art

von Stolz, und die Menschen aus der untern Klasse kommen vor ihnen gar nicht in Verlegenheit. Ein römischer Fürst plaudert mit einem Bürger ganz traulich, und man sieht dem Bürger gar nicht an, daß er sich über sein Verhältniß zu ihm geschmeichelt fühle" (II. 52). S. 188 u. 189 (I. Thl.) würdigt der Verf. die Stellung der Klöster in der Societät: „Es gibt hier (in Rom) im Ganzen 300 Bettler, was im Vergleich zu einer Bevölkerung von 124,000 Seelen eine gewiß geringe Zahl ist. Außerdem aber sind 15—20,000 Familien (?) der Unterstützung bedürftig, und diese werden auch durch Mildthätigkeit von den Klöstern und sogar durch die Bettelorden, die Almosen empfangen, um sie zu geben, wirklich unterstützt. In Rom ist aber auch Niemand, der ohne Beistand gelassen wird. Jedermann lebt und lebt gut, daher denn auch die allgemeine Ruhe und weder Auflauf, noch Aufruhr. Man vergleiche einen solchen Zustand mit jenem von England, Frankreich, Paris und Lyon. Dort treibt das Elend ein hungriges Volk unabläßig zum Aufstande, um sich Brod zu verschaffen. Die Klöster, welche die großen Almosenerien der Gesellschaft waren, hat man zerstört. Wozu dienen die Mönche? wird gefragt. Um denen Brod zu reichen, die keines haben, und die Reichern, die gegen sie schreien, zu schützen, ihnen den ruhigen Genuß ihrer Habe zu sichern und sie vor Empörungen des Hungers zu bewahren. Klöster sind die Versicherungsgesellschaften im Staate, mit einem Worte, ohne Religion kann die Gesellschaft nur durch Sklaverei und ihre harten Gesetze bestehen. Will man die Freiheit gründen, so führe man dasjenige ein, was allein sie zu sichern vermag, denn Arme haben wir allezeit, bei uns, und wird sich ihre Anzahl sogar in dem Maaße vermehren, als man Gesetze

erläßt, die, mit einem der Freiheit günstigen Anschein, im Grunde derselben nur entgegen sind. Mit Zunahme der Armuth wird man aber die Gefahren, denen die Gesellschaft von Seiten der vom Glücke schlecht Begünstigten ausgesetzt ist, noch vermehren. Ja, die Klöster sind das nützliche und unentbehrliche Mittelding zwischen Reichthum und Armuth; mit der einen Hand sammeln sie, um mit der andern auszusäen; sie verhüten in der Gesellschaft jenes Aufeinanderstoßen von großem Ueberfluß und großem Elend, welches überall unvermeidlich ist, wo diese beiden extremen Zustände ohne Vermittlung vorhanden sind." — Von dem Einflusse der katholischen Religion auf den Charakter, den Geist und das Herz der Italiener spricht der Verf. Thl. I. S. 175 u. 176, und führt als einen entschiedenen Charakterzug derselben den „Geist der Liebe und des allgemeinen Wohlwollens" an. Mit Recht schreibt der Verf. dem Einflusse der Religion auch „die glückliche und zufriedene Miene" selbst des Pöbels zu. „Das italienische Volk (sagt er Thl. I. S. 94) ist eines der religiösesten von allen Völkern der Erde, [1]) denn Glauben und Thun stehen hier häufig im Einklang. Die nach Italien kommenden Fremden sind größtentheils Ungläubige, die das, was sie sehen, nicht beurtheilen können, weil ihnen der religiöse Sinn fehlt. Sie haben nur mit

1) Auch Mittermaier hebt in seiner Schrift S. 55 „den in dem Italiener lebenden religiösen Sinn und die Anhänglichkeit an seine Kirche" hervor, welche „sich verletzt fühlen durch die Zunge der Frivolität und Irreligiosität." Die „frivole Literatur der Franzosen findet keinen Beifall in der Mehrzahl des Volkes." Wie fleißig schöpft man aber bei uns die in Frankreich selbst größtentheils verachteten Pariser literarischen Pfützen aus!

Gastwirthen, Postillons, Platzbedienten, kurz mit dem weniger gesunden Theile der Nation zu thun, [1]) den sie durch ihre Berührung verderben und dann dieser von ihnen selbst herbeigeführten Verderbtheit wegen anklagen. Die Erbärmlichen!" Als der Verf. einmal seine Rührung über die Frömmigkeit der Italiener, namentlich des niedern Volkes, gegen Manzoni aussprach, sagte ihm dieser, „daß die Bauern ihn oft durch erhabene Ideen über Religion, ja selbst durch Geistesreichthum in Erstaunen gesetzt hätten." (I. 54.) „Je mehr ich dieses Volk beobachte (heißt es weiter Thl. I. Seite 175 u. 176), desto mehr halte ich es für gut, religiös, viel ernsthafter, als man denken sollte, geistreich und geduldig. Wie viele zugleich lebhafte und heitere, muntere und dennoch nachdenkende Gesichter und zwar unter den Landleuten. — — Und was ich unablässig bemerke, das ist ein gewaltiges Auffassungsvermögen und eine lebhafte Einbildungskraft mit jenem Ernst und jener Geistessammlung gepaart, welche die Religion denen verleiht, die sie mit Liebe üben." „Eine Menge von Beobachtungen habe ich über den italienischen Volkscharakter gemacht; sie alle anzuführen würde zu lang werden. Mein Schluß ist folgender: die Italiener sind reich begabt, mit sehr viel Einbildungskraft und Empfindsamkeit verbinden sie viel Urtheil und Takt und sind vielleicht von Natur die am meisten zum Wohlwollen und zur Nachsicht geneigten Menschen. Nun, die Menschen werden überall mit solchen Neigungen geboren, wem soll man denn die augenscheinliche Ueberlegenheit beimessen, welche den Italiener in den oben bezeichneten Beziehungen auszeichnet? Ganz und gar dem Einfluß des Katholicismus,

---

1) Vergl. Mittermaier S. 3 u. 4.

der hier das Princip, die Seele und das Leben der ganzen Nation ist" (II. 88. 89). S. 138—144 (Thl. I.) weist der Verf. nach, wie der italienische Geist durch Universalität und Liebe ausgezeichnet ist, und diesen Vorzug der großen Einheit des heiligen Stuhles und der römischen Kirche verdankt. Die liebenswürdige Heiterkeit der Italiener bei ihren Festen, wovon Herr Prof. Mittermaier öfter spricht, rühmt auch der Marquis von Beauffort (II. S. 50): „Die guten Italiener vergnügen sich wie die Kinder, ihre Freude ist ungekünstelt und man kann nicht umhin, mit daran Theil zu nehmen." Ganz wahr ist, was derselbe S. 53 bemerkt: „Alles, was man von so häufigen Messerstichen sagt, ist übertrieben; in Rom fallen in einem Jahr nicht so viele Mordanfälle vor, als in Paris in einem Monat." Das Duell kommt in Italien nicht vor, „dieses kalt überlegte, mit Muße ausgeführte, gegenseitige Umbringen, dieses gefühllose Verachten der ewigen Bestimmung und der Empfindungen der Menschlichkeit, der Doppelmord, ein würdiger Bruder des Selbstmordes." — Ebenso geistreich als richtig sind die vielen Bemerkungen des Verf. über den Einfluß der katholischen Kirche auf die Kunst, über die christliche Kunst im Mittelalter und ihr Verhältniß zur heidnischen und neuern, und insbesondere über das Verhältniß der christlichen Architektur zur heidnischen. „Wenn die alten Römer die Welt mittels der Waffen bezwungen, so thun es die Italiener durch die Künste, und diese Herrschaft wird ihnen nicht genommen werden. — — Die Künste sind hier eine zweite Religion, und man kann von ihnen sagen, daß sie die Frömmigkeit des Volkes vermehrt haben In Stein ist der Glaube geschnitten, in Marmor gemeißelt und lebend erscheint er auf der Leinwand" (I. S. 106).

Sehr tiefe Betrachtungen knüpft der Verf. auch an den Anblick der Erinnerungen aus der alten und neuen Geschichte, von denen Italien so voll ist. Bezeichnend nennt er dieses Land „das große Museum der Geschichte," und Rom, „wo die Steine reden," „den lebendigen und geheimnißvollen Inbegriff der Universalgeschichte." — Was der Verf. (S. 174. Thl. I) sagt, möchten wir Jedem, der Italien besuchen will, an's Herz legen: „Wenn man von Italiens Reize Genuß haben will, so muß man den alten Menschen abstreifen, das will sagen: man muß von seinen Erinnerungen und gewohnten Eindrücken ablassen und sich frei dem Eindruck von allem dem hingeben, was uns so merkwürdig und interessant vorkommt." — Wir wünschen der Uebersetzung dieses geistreichen Schriftchens dieselbe Verbreitung, wie dem französischen Originale, welches schon 5 Auflagen erlebt hat, und schließen unsere Anzeige mit den Worten des Verf. (Thl. II. S. 152): „Wer nicht sieht, daß Alles in Italien das Werk der Religion ist, ist nicht im Stande, es zu verstehen."

K.

5.

Institutiones philosophicae conscriptae a Vincentio Buczynski, S. I. S. Pars I et II. **Logik und Metaphysik.** (S. VI, 159 et 299) Wien, Mechitaristen. 1843—44.

Die Schrift, worüber wir zu referiren im Begriffe sind, ist eine rein philosophische; die Anzeige derselben in der Quartalschrift aber rechtfertigt sich leicht. Fürs Erste hat

überhaupt sowohl die Philosophie, als die Theologie die Richtung genommen, daß was immer auf dem Gebiet der Philosophie zur Erscheinung kömmt, den Theologen nicht darf gleichgültig sein; sodann hat P. Buczynski seine Institutionen mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die herrschenden religiösen Irrthümer, als deren Quellen er die moderne Philosophie erkennt, herausgegeben. Id in omnibus, sagt er Praef. p. V, praesentium institutionum partibus spectavimus, ut palam fieret, Philosophiam, quae ex indubiis principiis profecta, legitimae ratiocinotionis ope conclusiones eruit, optime semper cum veritatibus religionis conspirare, atque ad eas cognoscendas viam sternere: nec nisi illa abnormia philosophica systemata divinae religioni esse opposita, quae simul sanae rationi opponuntur, atque contra illius principia aciem tenere non possunt; und mit Bezug hierauf schließt er die Metaphysik mit den Worten: Utere ergo, l. v., hac exigua opera ad animum tuum in veritatis cognitione confirmandum adversusque grassantes errores praemuniendum; so daß also die theologische Wissenschaft mehr, als nur mittelbares Interesse haben muß an diesem neuen philosophischen Werke.

Es ist nun zu sehen, ob der Verfasser den genannten Zweck erreicht, welche Dienste er der geoffenbarten Religion geleistet.

Er theilt die Philosophie ein in theoretische und praktische. Die theoretische zerfällt in die formale, was die Logik ist, und die materiale — Physik und Metaphysik. Diese theoretische haben wie vor uns liegen, und an sie schließt sich unsre Beurtheilung. Die Logik zerfällt in zwei Theile: reine und angewandte. Die reine behandelt im ersten Abschnitt

die Begriffe, Urtheile und Schlüsse, im zweiten die Methode und deren Erforderniffe; die angewandte bespricht im ersten Hauptstück die Quellen des Irrthums und die Mittel dagegen, im zweiten die Wahrheit, wie sie zu erreichen, woran sie erkennbar, und welches ihre Kriterien seien. Als solche werden genannt Erfahrung, Vernunft und Auctorität. Man sieht, die Anlage dieser Logik ist durchaus Wolfisch; dasselbe gilt auch von der ganzen Ausführung, die nur das Eigenthümliche hat, sehr klar und schön zu sein: der Verf. schreibt ein vorzügliches Latein. Durchgängig wird Kant berücksichtigt, aber nur um die Wolf'sche Philosophie gegen ihn festzuhalten, weßhalb die Widerlegung Kantischer Sätze nicht immer gelingt. Gut ist, was über die Erfahrung, Vernunft und Auctorität als Criteria veritatis. P. I. S. 112—159 erörtert wird. Die Erfahrung wird gegen den Scepticismus festgehalten; über die Vernunft wird, gewiß richtig, bemerkt einer Seits, Unterdrückung oder Niederhaltung derselben mit Zurückführung aller Wahrheit auf Offenbarung würde die Offenbarung selbst unnütz und den Glauben unmöglich machen (p. 109 f.), wobei insbesondre auf Bautain hingewiesen wird; andrer Seits, die Vernunft vermöge nicht Alles zu erkennen, aber das so nicht Erkannte sei darum nicht unwahr (p. 136). In diesem Punkte schließt sich P. B. streng an Leibnitz an, selbst bis auf die einzelnen Ausdrücke. Soll die Auctorität Criterium veritatis sein, so muß sie sich bewährt haben (S. 148 f.); was bei derjenigen, worauf der christliche Glaube sich stützt, wirklich der Fall ist (S. 156). — Wie die Logik, so ist auch die Metaphysik (die Physik hat der Verf. nicht behandelt) durchaus die alte Wolf'sche. Sie ist das Systema veritatum ex primitivis cognitionibus ratione

deductarum, mundum, animam nostram et Deum spectantium (P. II, p. 4); was aber nicht so gemeint ist, daß die Erkenntnißobjecte aus der Vernunft geschöpft seien; vielmehr liefert die Erfahrung dieselben; nur die Abstraction der Gedanken aus den wirklichen Dingen ist Sache der Vernunft (S. 6 f.). Dann zerfällt die Metaphysik in 2 Theile: 1) Der allgemeine — Ontologie — behandelt den Begriff des Ens, der Existenz und Möglichkeit, Substanz und deren Modi, Realität und Negation, dann die verschiedenen Beziehungen des Seienden und endlich die verschiedenen Klassen desselben (compositum et simplex, contingens et necessarium, finitum et infinitum). 2) Die specielle Metaphysik ist Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie. Es werden die gewöhnlichen und bekannten Punkte abgehandelt, ganz so, wie in den Compendien der Wolf'schen Schule; das bekannte z. B. von Baumeister (Wien 1775) unterscheidet sich vom unsrigen, Nebensachen abgerechnet, nur darin, daß letzteres durchweg die Kantische Philosophie berücksichtigt, um eben das vor Kant Gewesene festzuhalten. Von der Kosmologie ist zu sagen, daß die darin vorkommenden Bestimmungen z. B. de vera mundi origine, de fine ultimo mundi etc. mit den christlichen Glaubenssätzen harmoniren; dasselbe gilt von der Psychologie, insbesondre den Abschnitten de origine animarum, de immortalitate animae. Die Theologie behandelt in 3 Kapiteln 1) das Dasein Gottes, für welches die vier bekannten Beweise angeführt werden; 2) die Vollkommenheiten, Eigenschaften und Einheit Gottes; 3) seine Beziehungen zur Welt — Schöpfung, Erhaltung, Regierung, Providenz. Der Verf. nimmt fortwährend darauf Bedacht, die Uebereinstimmung seiner Sätze mit den christlichen Glau-

bensfätzen nachzuweisen; wozu er besonders im letzten Kapitel Gelegenheit hat, in welchem uns freilich fast durchgängig nur Möglichkeiten geboten werden, oder derlei Wirkliches, das aus den philosophischen Prämissen nicht folgt.

Wiederholen wir nun, nach diesem kurzen Referat, die oben aufgeworfene Frage: welche Dienste der Verf. der geoffenbarten Religion geleistet, ob seine Arbeit eine Stütze für die christliche Wissenschaft sei. Bei aller Achtung, die dem Verf., seinen Bestrebungen und der vorliegenden Arbeit selbst, rücksichtlich der Sprache und Darstellung, gebührt, vermögen wir dennoch die aufgeworfene Frage nicht zu bejahen. Was uns geboten wird, ist die vorkantische dogmatische Philosophie; der Verf. ist sich's bewußt, diese Philosophie zu haben und hält sie ausdrücklich fest gegen die kritische, auf die er alles Verderben zurückführt (vgl. P. I. p. 100). Es ist aber bekannt genug, daß Kant mit seiner zersetzenden Kritik jene alte dogmatische Philosophie so gründlich aufgelöst hat, als nur ein System kann aufgelöst, aus allen Fugen gehoben werden; nicht ein Stein ist auf dem andern geblieben. Nun gibt sich zwar der Verf. viele Mühe, diese Kritik unschädlich zu machen. Da und dort bringt er recht gute Bemerkungen bei, z. B. P. II. p. 60—71, wo bewiesen wird, daß es synthetische Urtheile a priori nicht gebe, daß die Kategorien nicht apriorische sondern aposteriorische Formen seien, daß auch durch die analytischen Urtheile unsre Kenntnisse sich vermehren u. dgl., und ib. p. 264, wo gezeigt wird, daß nach Verwerfung der theoretischen Beweise für das Dasein Gottes der moralische in der Kritik der praktischen Vernunft halt- und kraftlos sei u. a. Aber größten Theils, und gerade rücksichtlich des Fundamentes, worauf zuletzt Alles ankommt,

will es nicht gelingen, dieser lästigen Kritik los zu werden. Man vgl. z. B. nur P. I. p. 132 ff. Der Verf. fühlt es wohl auch selbst, hilft sich aber dann auf andere Weise. P. II. p. 149 ist von den kosmologischen Antinomien bei Kant die Rede. Da sagt nun unser Verf., da er der Kritik nicht recht zu Leibe kommt, es sei schon an sich eine Thorheit, solche Antinomien aufzustellen; und fährt dann fort; At qui per principia sanae philosophiae rationem excoluerunt, rident hujusmodi gordios nodos eosque unico ictu scindunt: nimirum *ex evidenter demonstrata veritate thesium antitheses vi principii contradictionis absque ulteriore examine rejiciunt.* Wenn es so ginge, dann wäre leicht philosophiren; die hier bezeichnete Methode ist das gerade Gegentheil von Dialektik; damit ist überall Nichts auszurichten. In dem Maaße nun, in welchem die Königsberger Kritik gegen die dogmatische Philosophie Stich hält, wird der Arbeit unsers Verf. das angesprochene Verdienst, eine Stütze für die christliche Wissenschaft zu sein, müssen angefochten werden.

Aber setzen wir auch, es wäre die Kantische Kritik völlig zu nichte gemacht und zurückgewiesen, so wäre dennoch Wenig oder Nichts gewonnen. Es handelt sich heutzutage nicht mehr um Dogmatismus und Kriticismus; beide Systeme sind als Momente der Entwicklung der Philosophie in die Geschichte dieser Wissenschaft einregistrirt. Beide haben Wahres und Gutes; das wird ewig bleiben; aber das Uebrige ist vergangen; und abgeschiedene Geister heraufbeschwören fruchtet nicht; was der Geschichte verfallen ist, hält's in der Gegenwart nicht aus, und läßt sich als Lebendiges nicht festhalten. Die Angriffe auf das Christenthum von der Kantischen Philosophie her sind verschollene; wir haben es mit ganz

andern zu thun, und zwar seit vielen Jahren schon. Von diesen weiß unser Verf. wohl, daß sie existiren; allein er kennt sie nicht, denn die neue Philosophie ist ihm fremd geblieben. Er weiß nur im Allgemeinen, daß Schelling von der Identität, Hegel vom Sein = Nichts ausgegangen, und erklärt dieß unico ictu scindens für absolut absurd. Darüber hinaus ist er nicht gekommen. So sind also diejenigen antichristlichen Systeme, welche eine heutige Apologie des Christenthums vor Allem zu berücksichtigen hat, von unsern Institutiones gar nicht berührt. Da wir aber die schon angeführte dialektische Regel des Verf. — eine Wahrheit evident zu beweisen, wodurch dann der Gegensatz sich von selbst, absque ulteriore examine, als unwahr erweise — nicht können gelten lassen, da vielmehr die Dialektik darin besteht, die Wahrheit oder Unwahrheit eines Satzes aus ihm selbst heraus, aus seinen eignen Momenten, zu erweisen: so müssen wir bei unserm Urtheile bleiben, daß die heutige theologische Wissenschaft Wenig oder Nichts gewonnen hat durch die von uns besprochene Schrift.

Bei dieser Gelegenheit kann ich nicht umhin, eine allgemeine Bemerkung zu machen, welche gerade im Gegensatz gegen die dogmatische Philosophie Beachtung verdient. Setzen wir den Fall, der Verf. hätte seine Philosophie nicht blos gegen die Kantische Kritik, sondern auch gegen die moderne, speculative Philosophie durchgeführt und stichhaltig erwiesen, ja dieselbe überhaupt als sanae rationi conveniens unwidersprechlich dargethan, und nehmen wir dazu auch das Andere als wahr, daß diese Philosophie in dieser ihrer Vollendung „aufs Beste mit den Wahrheiten der geoffenbarten Religion zusammenstimme“: so wäre dennoch der Werth derselben,

inwiefern sie Beitrag zur christlichen Wissenschaft sein soll, problematisch, und problematisch also auch ihr Verdienst um die geoffenbarte Religion. Denn worin könnte alsdann dieses Verdienst bestehen? darin, daß diese Philosophie „den Weg bahnte zur Erkenntniß der Religions-Wahrheiten" (Praef. p. V). Worin besteht dieses Wegbahnen? darin, daß die philosophischen Sätze aufs Beste mit den Glaubenssätzen zusammenstimmen (ibid.). Dieß Zusammenstimmen aber ist weiter Nichts, als ein Nichtwidersprechen. Somit bestünde Alles in diesem Indirecten, Negativen: was ich, auf der sana ratio fußend, denke, widerspricht dem nicht, was ich, an die Kirche haltend, glaube; somit darf ich wohl glauben, denn mein Glaube ist nicht ein unvernünftiger. Wir haben so ein äußerliches Verhältniß, zufälliges Zusammenstimmen zweier an sich gegen einander gleichgültiger Dinge; ein Zusammenstimmen, das nur Nichtwidersprechen ist, ist rein zufällig, könnte ebenso auch nicht sein. Und wie? wenn das wirklich einträfe? Bei unserm Verf. hat es keine Noth; er würde sich ohne weiteres Bedenken für den Glauben entscheiden, denn seine Voraussetzung ist, daß die (geoffenbarten) Religionswahrheiten vernünftig, und somit jedes Denken, das ihnen widerspreche, unvernünftig sei (Praef. V). Aber gerade hier ist der Fleck, um den es sich handelt: jene Voraussetzung soll nicht Voraussetzung bleiben, sondern bewiesen werden, d. h. das Glaubensobject hat sich in sich und aus sich heraus als vernünftig, und das kirchliche Verständniß desselben eben so als wahr zu erweisen; dann ist die christliche Wissenschaft befördert und der geoffenbarten Religion gedient. Oder auch: dieß Glaubensobject erweise sich als Unwirkliches, innerlich nichtig und unwahr: wer dieß ans

Licht stellt, hat der Wissenschaft eben so gedient; wir wissen dann in jedem Falle doch, woran wir sind. Es ist doch eine einfache Sache, daß Alles was ist oder zu sein vorgibt, sich selbst, in und aus sich selbst zu bewähren hat, und daß überall von Außen her Nichts bewiesen wird, weder pro noch contra; und überall sonst, in allen andern Wissenschaften, wird diese Dialektik als die allein wahre anerkannt. Warum soll allein das Christenthum eine Ausnahme gestatten, und froh sein und sich höflich bedanken, wenn zufällige Gedanken mit seinen Lehrsätzen übereinstimmen, oder im entgegengesetzten Fall erzittern? Jene zufällige Uebereinstimmung betreffend, findet in der Regel, und so auch bei unserm Verf., eine zweifache Täuschung statt. Erstens beruht die Uebereinstimmung größten Theils darauf, daß man auf die philosophischen Prämissen Lehrsätze pfropft, die eben nicht daraus hervorgewachsen, sondern stillschweigend und heimlich aus der Dogmatik entlehnt sind. (Solches Verfahren ließe sich unsern Institutiones nicht selten nachweisen.) Zweitens kommt gar häufig vor, daß man eine Uebereinstimmung oder Nichtwiderspruch zu haben glaubt, wo es in der That nicht der Fall ist. Ich will dieß an einem Beispiele zeigen. Pars II. S. 235 ff. wird von der Existenz Gottes gehandelt und die bekannten Beweise beigebracht. Diese Beweise versichern uns nicht blos der einfachen Existenz, sondern geben auch eine gewisse Vorstellung von Gott. Der ontologische zeigt uns Gott als das Ens realissimum, der kosmologische als Ens necessarium, der physicotheologische als Causa efficiens, der moralische endlich besteht in einem Postulat, welches 1) auf unser Bewußtsein von Gut und Bös, 2) auf den consensus gentium gegründet ist. (S. 254 ff.) Was ist nun hiemit anzufangen? Von positiver

Uebereinstimmung der durch diese Beweise gewonnenen Erkenntniß Gottes mit der christlichen Gotteslehre ist keine Rede. Allerdings kann man sagen, der Begriff des Ens realissimum, necessarium, der causa efficiens und einer moralischen Weltordnung, mit Einem Wort, das natürliche Gottesbewußtsein muß vorausgehen, sonst kann der christliche, bestimmte Gottesbegriff nicht gefaßt werden. Allein diese Bedingung ist eine nur negative, eine Conditio sine qua non: Hab ich das christliche Gottesbewußtsein, so muß zurückgeschlossen werden, es sei mir vorher das allgemeine Gottesbewußtsein beigebracht gewesen; aber umgekehrt folgt daraus, daß ich das allgemeine habe, keineswegs, daß ich zugleich auch das christliche besitze, denn jenes ist wohl in diesem, dieses aber nicht in jenem enthalten. Will also der christlichen Wissenschaft ein Dienst geleistet werden, so ist der Beweis dahin zu führen, daß der christliche bestimmte Gottesbegriff jenen allgemeinen als Moment in sich enthalte, näher daß dem christlichen Gottesbegriff jenes Allgemeine und Abstracte, welches die für sich seiende Vernunft erkennt und fordert, nicht abgehe. So aber, wie der Verf. die Beweise fürs Dasein Gottes behandelt, geben sie einen solchen Gottesbegriff, von dem sich höchstens sagen läßt, er widerspreche dem christlichen nicht; und das ist doch wohl zu wenig. Aber es ist nicht einmal wahr, daß so ein Nichtwiderspruch vorhanden ist. Machet nur Ernst mit euren Bestimmungen, und ihr werdet bald sehen, daß ihr euch den Weg zum christlichen Gottesbewußtsein statt gebahnt, vielmehr verrammelt habt. Der ontologische und kosmologische Beweis geben, wenn man sie für sich nimmt und Ernst damit macht, das eleatische Sein und die Spinozistische Substanz oder was sonst

noch zu dieser Art gehört; der physico-theologische erfreut sich kaum des Anaxagorischen *Νοῦς* als Produktes, weiter bringt er's nicht; der moralische endlich weist in seinem ersten Theile nach, daß wie die physische, so auch die sittliche (und überhaupt geistige) Welt auf eine Einheit als ihr Letztes zurückweist, in seinem zweiten Theile aber, daß die Menschheit zu allen Zeiten dieß Bewußtsein gehabt hat. Haltet nun diese Begriffe, wie ihr sie als nothwendige setzt, als wahre fest, und erkennet, was leicht zu erkennen ist, daß die übrigen Beweise, sollen sie vernünftige sein, durchaus auf den ontologischen zurückgehen, und so dieser allein den Namen eines Beweises verdient: so habt ihr ein Substanzielles, ein Eins, welches das All ist, zu euerm Gotte, d. h. Etwas, was dem christlichen Begriffe von Gott durchaus widerspricht, denn der Gott, den wir kennen, ist ein lebendiger, dreipersönlicher, und läßt in keiner Weise die Vorstellung einer Entwicklung seiner als Universum zu, eine Vorstellung, die dem Begriffe jenes All-Eins, für sich allein genommen, wesentlich inhärirt. Hegel hat bekanntlich das Ansehen der Beweise für das Dasein Gottes wieder hergestellt. Ihr kennt doch den Hegel'schen Begriff von Gott? Hegel ist nicht ein Stümper gewesen. So sollten unsre dogmatischen Philosophen schon durch die äußere Geschichte eines Bessern sich belehren lassen.

Wie mit den Beweisen vom Dasein Gottes, verhält es sich mit den meisten oder allen übrigen Materien von Bedeutung; von positiver Uebereinstimmung mit den geoffenbarten Wahrheiten ist überall gar keine Rede; aber nicht ein Mal nur der Nichtwiderspruch ist vorhanden. Man täuscht sich in diesem Punkte viel zu leicht. Indessen will ich mich nicht länger dabei aufhalten; es ist dieß ein Punkt von

höchster Wichtigkeit, bedarf sorgfältiger Erörterung, und läßt sich übrigens nicht mit Kurzem abmachen. P. Buczynski gibt P. I. p. 12—24 einen kurzen Abriß der Geschichte der Philosophie, welcher beachtenswerth ist. Im Allgemeinen ist daraus ersichtlich, daß der Verf. in der Geschichte der Philosophie nicht sonderlich bewandert ist; was aber hieher gehört, ist nur seine Meinung über die Kirchenväter und Scholastiker. Die ersten, meint er, haben es zu einer eigenen Secte nicht gebracht, und wenn man anders von Philosophie bei ihnen reden wolle, so seien sie als Eklektiker zu bezeichnen, wie damals Viele in Alexandrien gewesen. Von Augustin an sei es mit der Philosophie ganz aus gewesen; im Verlauf des Mittelalters hätten die Araber den Aristoteles in den Occident gebracht, und sofort habe die Aristotelische Philosophie in veränderter und verschlimmerter Gestalt unter dem Namen Scholastik längere Zeit cursirt. Es habe nicht Viel geheißen. Endlich habe Cartesius die Philosophie wieder hergestellt ꝛc. Also: Die Kirchenväter und Scholastiker sind, weil sie den christlichen Glauben zum Object ihrer Forschungen machten, keine Philosophen; das etwa Philosophische an ihnen sind nur einzelne Sätze, Sentenzen, Argumentationsweisen ꝛc., die sie von Plato, Aristoteles ꝛc. entlehnt hatten; um Anspruch auf den Namen eines Philosophen machen zu können, muß man absehen vom christlichen Glauben und Glaubensobject; alles Mögliche darf man als Object der Philosophie tractiren, nur dieß nicht. So ist Cartesius der Restaurateur der Philosophie; die Zeit von den Neuplatonikern an bis zu ihm ist ohne Philosophie gewesen. Das ist die Lüge, welche die List unserer Feinde erdacht, und welche wir geglaubt haben seit 200 Jahren. Solche Leichtgläubigkeit ist

Barbarei, und diese 200jährige Barbarei ist unsre Schmach, die Schmach, daß unsre Wissenschaft bis in die neue Zeit herein so tief gesunken war, als in irgend einem Abschnitt der christlichen Geschichte. Alle Aeußerungen des Geistes, die Geschichte im Allgemeinen, dann Kunst, Recht, Staat ꝛc., ohnehin der Geist selbst als diese Substanz, dann ebenso die Natur, kurz Alles soll Object der Philosophie sein können, die Möglichkeit in sich tragen, nach Grund und Wesen, nach seiner wahrhaften Wirklichkeit erforscht zu werden zum Behufe richtiger Erkenntniß; nur das Christenthum, nur diese Wirklichkeit, soll jene Ehre nicht genießen. Das hat man uns vorgespiegelt, und wir haben es geglaubt; und gerade wir hätten es am wenigsten glauben sollen, da wir das Christenthum als lebendiges mit eigenen Augen sehen, als immer gegenwärtiges vor uns haben. Gottlob aber, man braucht nicht zu sagen: es muß anders kommen; es ist bereits anders; und derlei Erscheinungen, wie wir eben eine besprochen haben, werden in Bälde mehr, als selten sein.

Rep. Mattes.

5.

Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin. Nach Quellen und Urkunden geschichtlich dargestellt von F. Trechsel, Pfarrer zu Vechingen bei Bern. Mit einem Vorworte von Dr. C. Ullmann, Kirchenrath und Professor in Heidelberg. Erstes Buch. Michael Servet und seine Vorgänger. Heidelberg, Universitäts-Buchhandlung von Karl Winter. 1839. XXII. 328 S. Pr. 2 fl. 42.

Theodor Beza nach handschriftlichen Quellen dargestellt von Johann Wilhelm Baum, Licentiaten der Theol. a. o. Prof. am protest. Seminarium und Vorsteher des Studienstiftes S. Wilhelm in Strasburg. Erster Theil. Mit Beza's Bildniß. Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung. 1843. XII. 525 S. Pr. 4 fl. 30.

Die beiden genannten Schriften, die wir in den folgenden Blättern der Beurtheilung unterwerfen, behandeln zum Theil denselben Gegenstand, auch stehen ihre Verfasser in einer geistigen Verwandschaft zu einander, weshalb wir auch dieselben unter eine Rubrik gestellt haben.

1) Die erste Schrift ist der erste Theil eines größern Werkes, welches noch zwei andere Abtheilungen umfassen soll. Dieser erste Band aber enthält die Geschichte und Charakteristik M. Servet's und seiner Vorgänger, die zweite Abtheilung soll den Kampf und die Unterdrückung des Antitrinitarismus in der Schweiz darstellen, und die dritte wird die Geschichte desselben in Polen von den ersten Anfängen der Reformation bis zum Auftreten Faustus Socin's umfassen. Der

Hr. Verf. spricht sich in der Vorrede über die theologische Tendenz seines Werkes und über den von ihm eingenommenen Standpunkt offen aus. Seine Absicht sei zwar, die Geschichte im strengsten Sinne des Wortes zu liefern, doch sei er sich wohl bewußt, diesen Zweck nur annäherungsweise erreichen zu können, sowohl wegen der Unzulänglichkeit der äußern Mittel als auch wegen des Einflusses der Subjectivität, der sich bei allem Streben nach Unabhängigkeit nicht abweisen lasse. Mit Recht bemerkt er (XV): „Eine absolute Voraussetzungslosigkeit, wie sie Manche zu historischen Arbeiten fordern, scheint mir geradezu ein Unding, und ich gestehe offenherzig, daß ich mir den Menschen schwer zu denken vermag, der sich aller geistigen Bestimmtheit und Individualität gänzlich entäußert hätte. Schon das Interesse am Gegenstande, welches doch der Beschäftigung mit demselben zum Grunde liegen muß, ist ein so oder so bestimmtes und selbst bis auf die bloß formalen Denkfunktionen erstreckt sich unmerklich und unwissentlich der Einfluß dessen, was der Mensch glaubt oder nicht glaubt u. s. f." Dessenungeachtet ist es Sache des Geschichtschreibers, den Einfluß der Subjectivität so viel als möglich zurückzuweisen und derselben die nöthigen Schranken anzuweisen, damit nicht die Historie zum Tummelplatze angenommener Ansichten und blinder Leidenschaften werde. „Einen Standpunkt," bemerkt er weiter, „glaube ich immer behauptet zu haben, nämlich den biblisch-gläubigen, welcher das Wort der Schrift und zumal den Lehrgehalt des N. T. als absolute Wahrheit annimmt. Ich glaube auch, von einem andern Standpunkte aus als von diesem sei gar keine ersprießliche Behandlung der christlichen Geheimlehren, selbst nicht einmal eine historische gedenkbar und möglich.

Allein wie die Kirche nicht bei dem unvermittelten Schriftworte stehen bleiben konnte, sondern zur Abwehr des Irrigen und Häretischen zu immer schärferen und genaueren Bestimmungen übergehen mußte, so geschah es auch für meine Person.

Dieß der Standpunkt des Hrn. Verf., den wir uns, wie er hier ausgesprochen ist, wohl gefallen lassen. Wenn er nun aber weiter unten fortfährt: „Das System freilich als solches vermag ich keineswegs für vollkommen zu halten, und ich habe dessen als evangelischer Christ kein Hehl. Das unmittelbare Gotteswort muß immer wohl von allem Menschenwerke geschieden werden, jenes ist allein wahr im strengsten Sinne und kann nimmermehr vergehen, während diesem nirgends ewige Dauer und Geltung verheißen ist. Selbst von entschieden gläubiger Seite wird ja häufig anerkannt, daß die symbolische Fassung der Dreieinigkeitslehre dem wissenschaftlichen Denken nicht in alle Wege genüge, daß sie sich nicht logisch durchführen und gehörig abschließen lasse (XVI f.), so liegt hierin nicht wenig Unklarheit. Allerdings muß das unmittelbare Gotteswort oder die Glaubenssubstanz (in Beziehung auf welche der Protestantismus immer noch zu fragen ist, wo sie zu suchen und zu finden sei) von der Fassung desselben, welche ein Menschenwerk ist, unterschieden werden, denn nur in Beziehung auf jenes wird eine s. g. Imperfectibilität angenommen. Allein die Form ist doch auch nicht etwas bloß Zufälliges, das der Glaube von sich abwerfen kann, wie die Schlange ihre Haut; auch ist hinsichtlich des Ungenügenden der symbolischen Fassung &c. für „das wissenschaftliche Denken“ vor Allem die Frage zu beantworten, was für ein wissenschaftliches Denken hier gemeint sei und ob

überhaupt von dem logischen Durchführen und gehörigen Abschließen eines Glaubenssatzes die Rede sein könne, was wir bestreiten.

Gehen wir zu der Schrift selbst über. Dieselbe zerfällt in vier Abschnitte, von welchen der erste die Einleitung und die Darstellung der „ersten zerstreuten Erscheinungen des Antitrinitarismus in der protestantischen Kirche“ enthält. S. 1—60. Die Einleitung beschäftigt sich mit der wichtigen Frage nach dem Verhältnisse des Antitrinitarismus zu der Reformation. Zuerst werden die Urtheile katholischer Theologen über jenes Verhältniß angeführt. Nach der Ansicht der Einen sei der Antitrinitarismus gleichsam die consequente Durchführung, das letzte Wort und eigentliche Endresultat des protestantischen Princips. Dieses gehe offenbar auf Läugnung und Verwerfung aller Auctorität in Glaubenssachen, auf unbeschränkte Denkfreiheit und zuletzt auf bloßen Deismus. Was bei der Reformation noch nicht zum vollen Bewußtsein gekommen, das habe sich bei den Antitrinitariern zur Klarheit des Gedankens entwickelt, so daß in diesen weit mehr als in jenen der rechte und vollkommene Typus des protestantischen Geistes zu suchen sei. Das Schiefe, Widersprechende und Unhistorische dieser Darstellung, sagt der Verf. S. 2, „fällt zu sehr in die Augen, als daß sie einer Widerlegung bedürfte. Von allem dem, was hier zum Charakter des Protestantismus gemacht wird, zeigen die Reformatoren das gerade Gegentheil, Niemand war weiter als sie auch nur von dem ersten Versuche und Anfange entfernt, die menschliche subjective Vernunft zu vergöttern, Niemand empfand es tiefer und behauptete strenger, daß dieselbe durch die Sünde verdunkelt worden und durch

eigene natürliche Kraft in göttlichen Dingen Nichts zu sehen vermöge, Niemand hielt aber deßwegen, bei gänzlicher Verwerfung alles menschlichen Ansehens unbedingter die höchste Auctorität des göttlichen Wortes fest" u. s. f. Wohl, aber die Reformatoren thaten dieses in solcher Weise, daß das andere Extrem nach der alten Wahrheit, daß die Extreme sich berühren, nothwendiger Weise hervorgerufen werden mußte: wenn man nicht vielmehr annimmt, daß darin indirecte Vergötterung der subjectiven Vernunft genug liegt, wenn ein Individuum sich der Auctorität der ganzen Kirche seiner Zeit und der der Vergangenheit entgegengestellt und Alles außer sich für dem Irrthum anheimgefallen erklärt, sich selbst aber für unfehlbar ausgiebt! Oder wollen die neuern und neuesten negativen Geister nicht die ebenbürtigen Söhne der Reformatoren sein? —

Weit mehr Anspruch auf Geist und Gründlichkeit, sagt der Verf., mache die Möhler'sche Darstellung, wonach der Antitrinitarismus und Protestantismus (d. h. der s. g. orthodoxe) als zwei Extreme betrachtet werden müssen, von welchen sich jener des menschlichen, dieser des göttlichen Bestandtheils in dem Einen Christenthum bemächtigt habe, und die so in entgegengesetzten Richtungen, deren Einheit nur im Katholicismus sei, auseinander gingen u. s. f. Allein, sagt der Hr. Verf., diese Ansicht sei ganz und gar unhistorisch; denn so wenig man von den Reformatoren sagen könne, sie hätten das mystische Element einseitig herausgehoben (wohl aber kann man sagen, daß z. B. in Luther das rationalistische und mystische Element auf eine widersprechende Weise lebendig waren, wie man denn leicht nachweisen könnte, wie er sich von dem einen in das andere hinüberflüchtet, man vergl. nur seine

Ansicht über die heil. Schrift und den Canon, besonders aber seine und Calvin's Prädestinationslehre, welche eine Zeitlang bloß logisch gefaßt wird, bis auf einmal auf die Verderbtheit der menschlichen Vernunft und die Unerforschlichkeit des göttlichen Rathschlusses recurrirt wird), ebensowenig könne man von den Antitrinitariern sagen, sie hätten die einseitig verständige Richtung eingeschlagen, da manche unter den ersten Antitrinitariern unter den Schwärmern und Mystikern ihre Stelle fänden. Beide Richtungen seien daher in dem Antitrinitarismus eine Zeitlang in einander gelaufen, bis endlich in der Folge das eine durch das andere ausgeschieden worden sei. Allerdings hätten später die Socine dem ausgeschiedenen Theile ein vorzugsweise verständiges Gepräge aufgedrückt, allein dieses sei ein neu eintretendes Moment in der Entwicklung des Antitrinitarismus, welches sein Grundverhältniß zum Protestantismus weiter nichts angehe. — Die ältere protestantische Polemik habe den Antitrinitarismus als eine absichtliche Erneuerung längst verschollener und von der Kirche verdammter Ketzereien betrachtet ... allein im Widerspruche mit der Entstehungsgeschichte der antitrinitarischen Richtung. Die Antitrinitarier hätten nämlich von Anfang an schon gegen jede Zusammenstellung mit den Häretikern der ersten Jahrhunderte protestirt..., vielmehr hätten sie sich als Erneuerer und Vertheidiger des alten, ächten christlichen Glaubens in seiner evangelisch-apostolischen Reinheit und Einfachheit betrachtet wissen wollen.... Ueberhaupt habe es niemals gelingen können, den Antitrinitarismus in seinem wahren Verhältnisse zur Reformation zu erkennen und aufzufassen, so lange man ihn für sich allein und von den verwandten Tendenzen der Zeit losgerissen

betrachtet habe. Mit Recht habe man daher angefangen, auf die nahe Verbindung und den innern Zusammenhang des Antitrinitarismus mit einer gleichzeitigen, abnormen Richtung des protestantischen Geistes, nämlich dem Anabaptismus hinzudeuten.... Fasse man nämlich die Idee der Reformation scharf ins Auge, so habe sie lediglich eine Läuterung der Kirche vom praktischen Standpunkte aus bezweckt. Die eingeschlichenen Mißbräuche sammt den irrthümlichen und praktisch-schädlichen Lehren nach Maßgabe göttlichen Wortes zu entfernen oder sie vielmehr auf ihren wahren praktisch-heilsamen Grund und Gehalt zurückzuführen, dieß sei die streng festgehaltene, mit Klarheit vollzogene Aufgabe gewesen, welche der Herr seiner Kirche in den Zeiten geistiger Noth und Verfinsterung erweckt habe. Darneben hätte sie bei allem Verderbniß, fern von allem revolutionären und wählerischen Wesen, in der bestehenden Kirche doch immer noch einen wahren göttlichen Grund und Kern anerkannt u. s. f. Deßhalb hätten auch die Reformatoren ihre doctrinellen Bemühungen ganz besonders auf die unmittelbar praktischen Lehrstücke von der Sünde, Gnade, Rechtfertigung ꝛc. hingewendet, ohne die vorherrschend speculative Lehre von der Einheit und Dreifaltigkeit Gottes ꝛc. in Untersuchung zu ziehen.... Nicht von Allen sei jedoch diese Idee der Reformation mit gleicher Reinheit, Klarheit und Mäßigung festgehalten worden. Manche schwächere und untergeordnete Geister hätten sich durch die Gewalt der Bewegung neben dem Ziele vorbei und weit über dasselbe hinaus forttreiben lassen. An die Stelle des reformatorischen sei ein revolutionäres Bestreben getreten u. s. f. Dieß sei die anabaptische Richtung gewesen. Was diese im praktischen, das habe die antitrinitarische in Beziehung auf

die Kirchenlehre versucht. Theils mit müßigem Reflectiren sich beschäftigend, theils durch das Künstliche der Formen nicht befriedigt, theils auch von der Ahnung ausgehend, daß das kirchliche System auch dem dialektischen Denker manche Blößen und Mängel darbiete, seien solche Männer zu dem Schlusse gekommen, daß man zu einer gründlichen Reformation bis auf die Wurzel des Uebels zurückgehen müsse u. s. f. Gegen eine solche Erscheinung hätten sich die Reformatoren erheben müssen, einmal weil oberflächliche oder übelwollende Beurtheiler es ihnen zur Last hätten legen müssen, dann weil die Antitrinitarier die ganze bisherige Ordnung hätten umstürzen wollen ꝛc. Sie hätten daher sowohl das Schwerdt ihres Geistes gegen dieselben gezogen, als auch das der weltlichen Obrigkeit zu Hülfe gerufen.... Uebrigens habe der Antitrinitarismus doch auch auf die Entwicklung des Protestantismus selbst rückwirken müssen. Schon einzelne Reformatoren selbst hätten eine einfachere, mehr biblische Form auch in diesem Lehrstücke gewünscht (wie denn auch Luther gesteht, in Bezug auf die Trinität Anfechtungen gehabt zu haben); allein das Tumultuarische in dem Verfahren der Antitrinitarier habe die protestantische Kirche veranlaßt, mit aller Strenge die altkirchliche Fassung jenes Dogmas beizubehalten.... Der neuesten Zeit aber sei es nun vorbehalten, den Bau zu vollenden, von dessen Vollendung der fromme Sinn der Vorfahren durch die Verirrung Anderer zurückgeschreckt worden sei. (S. 13.)

Aus dem Bisherigen geht übrigens deutlich hervor, daß die Antitrinitarier das gleiche Pricip wie die übrigen sogenannten Reformatoren festhielten. Sie sind aber in ihrer Negation nicht bei der bloß praktischen Wahrheit stehen

geblieben, sondern sie haben dieselbe auf das ganze kirchliche Glaubenssystem ausgedehnt, und sind folglich consequenter verfahren, als jene. Sie standen in dieser Beziehung in gleichem Rechte, wie die Genannten; sie thaten dieß auf eine ihrer Subjectivität angemessene Weise, wie jene; sie wollten die christliche Offenbarung auf die Form des Urchristenthums zurückführen, wie jene; sie läugneten die Auctorität der sichtbaren Kirche, wie jene; sie beriefen sich allein auf die heilige Schrift, die sie nach ihrem subjectiven Gutdünken auslegten, wie jene u. s. f.

Unter den frühesten Antitrinitariern sind die bekanntesten L. Hetzer von Bischofszell und J. Denk aus der Oberpfalz. In der Lehre des Letztern zeigt sich ein „sehr eigenthümliches gnostisirendes System des Pantheismus und Universalismus" während jener, sich mehr an die Negation haltend, einen abstracten Monotheismus predigte. Denk starb im Gefängnisse, Hetzer aber wurde „um vielfältigen Ehebruchs willen, wozu er sogar die Religion mißbraucht haben soll, in Constanz zum Tode durchs Schwerdt verurtheilt" (S. 13—24). Andere, weniger bekannte Antitrinitarier waren Kautz, C. Bassen aus Württemberg, der zu Basel gleichfalls mit dem Schwerdte hingerichtet wurde, J. Campanus, der im Gefängnisse endete, M. Hofmann, A. Pastoris oder R. Martini (Seite 24—36). Einer der merkwürdigsten dieser Richtung ist David Joris aus Delft in Holland. Seine Lehre (S. 43—54), „die unter dem Scheine des geistigen Wesens doch dem Fleische so mächtig Vorschub that," erinnert viel an den alten Gnosticismus, der ebenfalls vielfach in Antinomismus ausartete. Was sein Schicksal betrifft, so lebte er nach vielen Verfolgungen, die ihn in seiner Heimath getroffen hatten, lange Zeit

in Basel unter einem fremden Namen, ohne entdeckt zu werden. Da man 3 Jahre nach seinem Tode erfuhr, „welchen gefährlichen Mann man so lange beherbergt habe," so leitete man einen förmlichen Proceß gegen sein Bildniß, seine Bücher und seine ausgegrabene Leiche ein, und ließ seinen Leib mit seinen Schriften durch den Henker öffentlich verbrennen. —

Der zweite Abschnitt führt die Aufschrift: „M. Servet's Lehre und Leben." Wir erhalten in demselben außer den wichtigsten Nachrichten über die Jugendgeschichte Servet's, und über dessen ersten und zweiten Aufenthalt zu Basel, so wie zu Paris, Orleans, Lyon und Vienne, Auszüge aus seinen theologischen Schriften: „de trinitatis erroribus" (Seite 67—98), „dialogi de trinitate" (S. 103—109), und „restitutio Christianismi," (S. 119—144), in welch' letzterer Schrift sein idealer Pantheismus am meisten entwickelt hervortritt. In der Darstellung der Systeme der genannten Antitrinitarier hat der Herr Verf. den bloß historischen Weg eingeschlagen, ohne die Systeme selbst näher zu würdigen und dieselben auf feste Grundbegriffe zurückzuführen, aus welchen die Lehre derselben sich abwickeln sollte. Der Hr. Verf. bespricht in diesem Abschnitte auch noch den Briefwechsel Servet's mit Calvin, mit dem er gern in Verbindung treten wollte, um so auch auf die Entwicklung der Reformation einzuwirken, und schließt diesen Abschnitt mit der Erzählung der Denunciation Servet's und seines Processes zu Vienne und der Entweichung, des Urtheils und der Flucht desselben nach Genf. Seine Denunciation ging auf folgende Weise vor sich: In Genf befand sich ein Franzose, M. Trie, der sich dorthin geflüchtet hatte, und dem ein zu Lyon wohnender Verwandter wegen seines Abfalls beständige Vorwürfe machte. Trie antwortete nun

einmal, in Genf würden bei aller Freiheit doch nicht solche Ketzer geduldet, die den dreieinigen Gott einen dreiköpfigen Cerberus zu nennen wagten. Ein solcher lebe aber zu Vienne, heiße Villanovanus, eigentlich jedoch M. Servet, und habe unlängst bei Arnoullet ein Werk voll ähnlicher Lehren und Behauptungen herausgegeben. Der Hr. Verf. läugnet nun, (S. 144) daß Calvin den Brief des Trie provocirt oder gar dictirt habe. Allein mit Unrecht. Denn wer den Brief Trie's liest (cf. Audin, Leb. Calvin's II. 194 ff.), der, wie Audin mit Recht sagt, von der Theologie spricht, als hätte er sie sein Leben lang studirt, kann nicht länger mehr an der Calvin'schen Autorschaft zweifeln. — Da Servet viele angesehene Leute zu Vienne unter seine Freunde zählte, so ließ man ihn mit seinem Gelde und seinen Kostbarkeiten heimlich aus seinem Gefängnisse entweichen. Er schlug seinen Weg nach der Schweiz ein, um von Genf aus nach Italien zu kommen. Allein das Schicksal hatte beschlossen, daß er an dem Herde des Protestantismus als Opfer protestantischer Glaubensfreiheit falle.

Der dritte Abschnitt beschreibt die kirchliche und theologische Opposition zu Genf und in der Schweiz (S. 151—221). Der Verf. gibt zuerst eine Uebersicht des kirchlich-politischen Zustandes in der Schweiz. Er beginnt von der Schlacht bei Cappel, wo der „edle Zwingli fiel, seine Ueberzeugung mit dem Tode besiegelnd," und dem in wenigen Wochen „sein Freund und Mitkämpfer in Christo, J. Oekolampadius, die zweite Hauptstütze des Evangeliums," folgte. Alsdann wird die Einführung der sogenannten Reformation in Genf und im Waadtland, der Streit der Schweizer Theologen unter einander, die Renitenz der Libertiner rc. zu Genf gegen Calvin, und endlich die Uebersiedlung Th. Beza's aus Lausanne

nach Genf erzählt. In der Darstellung dieser Begebenheiten und Verhältnisse läßt der Hr. Verf. seinen orthodox-protestantischen Standpunkt mit großer Härte hervortreten, weßhalb wir auch mit seinen Urtheilen in vielen Punkten nicht übereinstimmen können.

Auf welche evangelische Weise das Evangelium im Waadtlande eingeführt wurde, erzählt uns der Herr Verfasser S. 155 f.: „Der katholische Clerus", heißt es daselbst, „war theils wegen seiner Unwissenheit und schlechten Sitten verachtet, theils eingeschüchtert; die Berner ließen durch ihre Prediger überall das Volk bearbeiten.... Hier und da zeigte sich aber immer noch eine starke Anhänglichkeit an den alten Glauben, die sich theils durch Bitten und Vorstellungen, bei demselben bleiben zu dürfen, theils in rohen Ausbrüchen der Volkswuth zu erkennen gab. Um das Land über das Wesen der Reformation besser aufzuklären und eine Grundlage für weitere Maßregeln zu gewinnen, wurde eine Disputation zu Lausanne angeordnet.... Endlich erließ die Regierung von Bern ein allgemeines Religionsedict für die neu eroberte Landschaft, Bevollmächtigte wurden abgesandt, um es überall zu vollziehen" u. s. f. — Wenn ferner der Hr. Verf. von der Genfer-Sittenzucht sagt: „auch die Sittenzucht wurde auf dem strengen Fuße eingeführt, wodurch die Genferische Kirche von da an sich stets auszeichnete und Andern zum Muster diente" (S. 154), und (S. 176): „Unendlich tief und wohlthätig hat jenes Institut einer strengen Kirchenzucht auf Charakter, Bildung, Sitte, Wohlstand des Volkes eingewirkt" u. s. f., — so erlauben wir uns gegen die Moralität dieser Sittenzucht, mit der sich der Protestantismus schon so lange brüstete, das Urtheil des Protestanten

Galiffe anzuführen, welcher unter Anderm sagt: „Ohne Zweifel waren die alten Genfer keine Engel von himmlischer Reinheit, aber sie waren doch auch wenigstens keine Heuchler. Sie entweihten den Tempel nicht durch Bezeugung einer exaltirten Pietät, bei der sie die Frucht ihres Leichtsinns aussetzten. Sie waren heftige Feinde, aber keine falschen Zeugen, Spione und Angeber. Sie hatten Nachsicht nothwendig; sie hatten sie aber auch selbst, und suchten ihre natürliche Schwäche nicht mit dem Todtengerichte einer unmenschlichen Strenge zu verbergen. Sie waren, was sie wieder wurden, als der Calvinismus unter uns nichts Anderes mehr war, als eine Ballade vergangener Zeiten, — kühne, dreiste, unabhängige Leute, gute Freunde, leicht erregbare, aber auch leicht versöhnliche Feinde, liebreich und ergeben, und bei Allem edle Patrioten, weil sie ein Vaterland hatten, das sie lieben konnten." (Bei Audin l. c. II. 341.) Und hören wir eine Aeußerung Calvin's selbst, welche seinem Munde entschlüpft: „Es giebt noch eine erbärmlichere moralische Wunde: unsere Pastoren, welche die Christo geweihte Kanzel besteigen und die Gemüther durch eine überschwengliche Reinheit guter Sitten erbauen sollten, ärgern die Kirche des Herrn durch ihre Ausschweifungen: elende Possenreißer, die sich verwundern, daß ihr Wort nicht mehr Ansehen gewinnt, als eine öffentlich aufgeführte Fabel, und daß das Volk mit Fingern auf sie zeigt und sie auszischt. Was mich wundert, ist, daß Frauen und Kinder sie nicht mit Koth und Unrath bewerfen... Die Zukunft setzt mich in Schrecken," sagt er ein andersmal „ich getraue mir nicht an sie zu denken. Denn wenn der Herr nicht vom Himmel herabsteigt, wird die Barbarei uns verschlingen. Ach, möchte es doch Gott gefallen, daß unsere

Söhne an mir keinen Propheten sehen!" (Audin l. c. II, 342.) Im vierten Abschnitte wird endlich Servet's Proceß in Genf nebst dessen unmittelbaren Folgen auf eine ruhige, ansprechende Weise beschrieben (S. 222—281). Es würde uns zu weit führen, in das Einzelne dieses reichhaltigen, interessanten Stoffes einzugehen und wir beschränken uns nur auf die Bemerkung, daß es dem Verfasser keineswegs gelungen ist, den Calvin von der Blutschuld und dem Morde Servet's zu reinigen.

2) Einen sehr reichhaltigen und interessanten Stoff hat sich Hr. Baum ausgewählt in der Monographie über den geistvollen, feingebildeten und sanften Th. Beza, welcher in ähnlichem Verhältnisse zu Calvin stand, wie Melanchthon zu Luther. Der Hr. Verf. hat eine Menge ungedruckter Quellen zu seinem Werke benützt, und sich vorgenommen, die wichtigsten Actenstücke, besonders Briefe hervorragender Persönlichkeiten, jedem Buche als Beilagen anzuhängen. „Es ist der Reformatoren und des Protestantismus würdig," sagt derselbe in der Vorrede XI, „solche Documente unverkümmert zu veröffentlichen, und derjenigen ultramotanen Geschichtschreibung, welche schon gerichtet ist, die Ausbeutung einzelner Menschlichkeiten, die in jeder Privatcorrespondenz vorkommen müssen, ruhig und getrost zu überlassen." Diese Worte, so bitter sie auch sind, könnten wir uns noch gefallen lassen. Wenn aber der Hr. Verf. weiter unten fortfährt: „Es kam mir daher auch nicht schwer an, der Wahrheit, so weit sie mir nur immer zugänglich gewesen, ein volles Genüge zu leisten, ohne alle Rücksicht auf Diejenigen, welche in der allerneuesten Zeit sowohl in Frankreich als in Deutschland das unerquickliche, traurige Geschäft übernommen haben, im

Auftrage einer fremden Parthei die anerkannten Zierden ihrer Nation mit dem Geifer blinder Leidenschaft und frecher Lüge zu besudeln und der Wahrheit in's Angesicht zu speien," so kann diese Aeußerung bei dem unbefangenen katholischen Leser, welcher sich wohl bewußt ist, wie sehr die Geschichte durch Protestanten ist verunstaltet und verfälscht worden, und wie unpatriotisch sich der deutsche Protestantismus in vielen Fällen benommen habe, schon von vorne herein kein günstiges Präjudiz erregen. Doch wollen wir diesen ungünstigen Eindruck in uns unterdrücken und zur Beurtheilung des Werkes selbst übergehen. Der vorliegende erste Theil enthält 2 Bücher. Das erste derselben handelt „von der Geburt Beza's bis zu seiner Wiedergeburt" (1519—1548). Nachdem der Hr. Verf. im ersten Kapitel den Aufenthalt Beza's in seinem väterlichen Hause zu Vezelai und seine Pflege bei seinem Oheim in Paris, im zweiten seine Erziehung bei dem deutschen Professor Wolmar (aus Rottweil), und im dritten das Universitätsleben zu Orleans geschildert hat, bespricht er im vierten die Pariser Zustände unter Franz I. und in den beiden folgenden das Jugendleben Beza's zu Paris und dessen Jugendgedichte oder Juvenilia. Fragen wir nach der Art und Weise, wie der Hr. Verf. seine Aufgabe gelöst habe, so hat derselbe die katholischen Verhältnisse und Zustände auf eine so anstößige, lieblose Weise besprochen, daß, wenn wir alle hieher bezüglichen Punkte herausheben wollten kein Ende zu finden wäre.

Daß die Katholiken dem Umsichgreifen der Neuerung sich wiedersetzten und ihr altes, positives Recht geltend machen wollten, dieß war ihnen, von allem Andern abgesehen, schon nach den einfachsten Rechtsbegriffen erlaubt. Wie stellt nun aber der Hr. Verf. diese Selbstvertheidigung (S. 22) dar:

„So wie in den andern bedeutenden Städten des Reichs erhoben auch in Bourges die kaum etwas zurückgedrängten Gegner ihr Haupt um so frecher, je zuversichtlicher sie jetzt auf die Unterstützung des weltlichen Arms zählen durften.“ — S. 34 ist von den „Frauenzimmern“ die Rede, die an dem französischen Hofe unter „Franz I. eine so bedeutende Rolle spielten und der Neuerung sich so günstig erwiesen.“ Das treueste Bild unter jenen Frauenzimmern ist wohl Margaretha von Valois, die Schwester des Königs selber: eine geist- und kenntnißreiche, naiv-kecke, in ihrer Art selbst fromme Frau, welche den harmlosen Lefèvre d'Etaples gegen seine theologischen Feinde beschützte, den ketzerisch gesinnten Roussel mit seiner französischen Messe an ihren Hof nahm, die von reinem christlichen Gefühl zeugenden Verse unter dem Titel: „Spiegel der sündhaften Seele“ schrieb; aber sich auch nicht scheute, die Zueignung von Rabelais Pantagruel anzunehmen und im Geiste des Boccaccio ihre Erzählungen unter dem Titel „Heptameron“ zu veröffentlichen. Wer zwischen den Zeilen zu lesen versteht, wird schon aus dieser Schilderung den evangelischen Charakter dieser Dame kennen lernen können. Im Uebrigen verweisen wir in dieser Beziehung auf Audin's Leben Calvin's. Beza, der von seinem Vater und seinen Verwandten für die juridische Laufbahn bestimmt war, wollte sich in diese Bestimmung nicht fügen und lieber ausschließlich den schönen Wissenschaften leben. Schon früher hatte ihn zwar Wolmar mit den Lehren des wahren „Evangeliums“ bekannt gemacht (S. 23), allein es kam ihm doch damals auch nicht einmal von weitem in den Sinn, einstens in einem solchen Kreise und in solcher Wirksamkeit aufzutreten, zu welcher ihn, wie

der Verf. meint, die göttliche Vorsehung später geführt hat. Solche Plane zu hegen, war er damals nicht ernst, nicht frei, nicht reif genug und vielleicht zu glücklich. Von diesem Gesichtspunkte, sagt H. Baum weiter, muß die letzte Periode seines Lebens in Paris, welches von den Gegnern des nachherigen reformirten Kirchenhauptes ebenso höhnisch als lügenhaft ausgebeutet wurde, betrachtet werden, wenn wir ein billiges und richtiges Urtheil darüber fällen wollen. Ein anderes ist es, als Wüstling dem Laster fröhnen, ihm Alles aufopfern, ein anderes, wenn der junge, schmucke, beredte, romantisch-poetische und dabei noch reiche, überall beliebte junge Herr de Bèze das schöne Geschlecht bezaubert und eine Zeitlang, nicht ohne innere Vorwürfe, sich diesem Treiben ergiebt, ohne das man nach dem Tone der höhern Gesellschaft jener, und fast möchte ich auch sagen unserer Zeit, keinen rechten galanten Edelmann wie er sein sollte (wirklich?) sich denken könnte. Es sind wenig Männer in der Geschichte, deren Privatleben und Persönlichkeit so vielen Ausstellungen von Seiten der Gegner ausgesetzt gewesen wäre, als das der Reformatoren (mit Recht, denn als Reformatoren hätten sie zuerst selbst mackellos sein sollen). Denn weil man ihrer Lehre, der Sache, die sie vertheidigten, mit Grund der Wahrheit nichts anhaben konnte (welche selbstgenügsame Voraussetzung eines orthodoxen Protestanten!), so machte man sich an die Verdächtigung ihres Wandels, begnügte sich nicht, ihre Fehler und Gebrechen von denen sie so gut wie viele der verehrtesten Heiligen der katholischen Kirche, nicht frei waren (aber auch nicht frei wurden, wie jene), auf das Unverschämteste zu vergrößern, sie, ohne alle Rücksicht auf Zeit und Umstände, boshaft zu Hauptzügen ihres Charakters herauszustellen, sondern wo

dieses nicht hinreichte, suchte man ohne alle Scham, ohne irgend ein Zeugniß der Geschichte, ja meistens troß der klarsten Gegenbeweise, die schändlichsten Laster anzudichten, um so in ihrer Person bei dem Pöbel, unter den Gelehrten und Vornehmen die reine evangelische Lehre zu verdächtigen." Uebrigens spricht Beza selbst von dreifachen Banden, mit denen ihn Satan früher umstrickt habe, und sein Bekenntniß, das gewiß kein Augustinisches war, deutet auf ein früheres, sehr lasterhaftes Leben hin, von dem ihn unser Verf. fast ganz rein waschen will (Siehe besonders S. 64 ff.). Die Beurtheilung der Jugendgedichte Beza's schließt der Hr. Verf. mit den Worten: „Wer Sinn für Poesie hat, wird Beza und Wolmar'n danken, daß sie uns diese mannigfaltigen, in üppiger Natürlichkeit aufgeschossenen Jugenderzeugnisse nicht vorenthalten haben."...

In demselben Geiste, wie das erste, ist auch das zweite Buch gehalten, welches mit der Erzählung der Flucht Beza's aus seinem Vaterlande beginnt. „Es ist ausgezeichneten Naturen nicht möglich, sagt der Hr. Verf.," sobald der Kampf um große Interessen einmal begonnen hat, in einem unentschiedenen Schwanken zu bleiben. Ihr Geist muß dem innern Drange des Gewissens der anerkannten Wahrheit folgen und die Richtung nehmen, welche ihn allein zu Ruhe führen soll, zumal in einer Zeit, wie diejenige, von welcher hier die Rede ist, wo der Herr der Kirche wieder einmal die Wurfschaufel in die Hand genommen hatte und seine Tenne fegte. In solcher Lage, wo der alte Glaube an das Wahngebilde des geheiligten Herkommens von den eindringenden Strahlen der wiedererstandenen Wahrheit zu erblassen beginnt (Görres

nennt diesen zweiten Ostertag den zweiten Sündenfall), entfernt der Ergriffene mit einer fast unwillkührlichen Sorgfalt Alles, was seine Thatkraft zu dem nothwendig gewordenen Schritte lähmen kann.... So Beza." (S. 105.) Nachdem dem „Neubekehrten" (welch' anmaßendes Wort!) einer seiner Freunde vorangegangen, ging er nach Genf, welche ehmals bischöfliche, zügel- und sittenlose Stadt „immer noch unter vielen innern Unruhen und Kämpfen in den Geburtswehen zu einem neugeregelten, evangelischen Leben begriffen war." S. 107 f. spricht der Hr. Verf. auch von dem Reformationsdenkmal in Genf, welches 1835 zu dessen größtem Leidwesen aus Rücksicht für die Katholiken nicht in St. Peters Dom aufgestellt wurde und nur auf dem Boden eines der Bibliothekssäle liegt. „Dort liegt das Glaubensdenkmal der Väter mit der Nachschrift, welche leider zur beißenden Satyre geworden, und harret einer fröhlichen Urständ, zu welcher ihr aber die demokratischen Revolutionsmänner vom 22. November 1841 schwerlich verhelfen werden." In den folgenden Kapiteln wird Beza's Aufnahme in Genf, die Reformation in Waadtland, die Lausanner Schule, Beza's Eintritt in dieselbe und der Streit mit Bolsec geschildert. S. 124 spricht der Hr. Verf. von der Spottschrift Beza's gegen den würdigen Cochläus, der in derselben als „Bestie" beschrieben wird. Wie wohlthätig übrigens damals die Strahlen der „Sonne" (S. 238. 254) des neuen Evangeliums gewirkt hatten, schreibt Beza selbst an Bullinger: „Niemand läßt sich durch des Nächsten Strafe warnen. Der Eifer für den Herrn ist erkaltet. Saufen, Gotteslästern und Hurerei ist gemein. Bei der Predigt sind die Kirchen fast leer. Kurz der Zustand der Kirche ist erbärmlich u. s. f." (S. 135 f.) Wenn daher der

Hr. Verf. die Anhänger der neuen Lehre zu wiederholten Malen (S. 178. 348. 300. 329) die „Gläubigen" nennt, so wollen wir ihm und den Seinigen diesen Glauben gern lassen, ebenso wenig beneiden, vielmehr bemitleiden wir ihn wegen der „populären Kanzelexegese," „welche allein die Menschen zum wahren Christenthum zurückführen kann" (S. 138). Desgleichen wollen wir ihn die Verbreiter des reinen Evangeliums „die Evangelisten" nennen lassen (S. 175. 281), da wir nicht befürchten, daß ihre Evangelien ein canonisches Ansehen erhalten werden. Andere Aeußerungen, die von fanatischer Intoleranz zeugen, richten sich ebenfalls von selbst. So, wenn es S. 193 f. heißt: „Beza's Leben beginnt von Tag zu Tag immer mehr an jener Köstlichkeit reicher zu werden, von der es heißt, daß sie in Mühe und Arbeit bestehe. Der Kampf im Schoße der eigenen Gemeinde und die Angriffe verschmitzter Bosheit oder anmaßenden Dünkels hätten auch die Reformatoren in der französischen Kirche niederdrücken und ihre Kräfte lähmen müssen, wenn sie nicht, wie Luther in der freudigen und ungezwungenen Genialität ihres Geistes" (man denke an die Tischreden), „im Kreise ihrer Freunde oder auch in offener Schrift durch herzliches Belachen der aufgeblasenen, ohnmächtigen Anmaßung und komischen Wuth ihrer Gegner (wer kam mehr in eine pöbelhafte Wuth, als die sogenannten Reformatoren) oder durch Ausgießung einer derben und beißenden Lauge über die beschorene Schwachköpfigkeit sich über Manches hinausgesetzt hätten (allerdings!), das einer ernsthaften Widerlegung weder fähig noch würdig schien, und wenn sie nicht ihre Widersacher einer verdienten Verachtung preis-

gegeben und sich selbst durch Erheiterung des Geistes, die Mutter aller Thätigkeit, zu neuen Anstrengungen in dem begonnenen Werke gestärkt hätten." — Bald wurde Beza eine Zeit lang ein anderer Wirkungskreis eröffnet. Er wurde nämlich mit Farel abgesandt, um in der Schweiz und in Deutschland Unterstützung für die Waldenser, welche der König von Frankreich zur katholischen Kirche zurückführen wollte, zu suchen. S. 243 ff. gibt der Hr. Verf. eine Schilderung des religiösen Zustandes der Waldenser. Wahrscheinlich sei dieses religiöse Völkchen aus einem ursprünglich wildgährenden religiösen Stoffe entstanden. In der Anmerkung sagt der Hr. Verf.: „Man erinnere sich nur an Dulcin und seine von der herrschenden Kirche entstellten Ansichten." Wir fragen: Inwiefern ist die Lehre Dulcin's von der Kirche entstellt worden? Die Bemühungen Beza's um die Waldenser hatten keinen Erfolg. Im Gegentheil zerfielen die Protestanten selbst unter einander. Beza und Farel hatten nämlich zu Heidelberg und Göppingen den Lutheranern eine schriftliche Erklärung über das Abendmahl abgegeben, in welcher sie sich in Beziehung auf streitige Punkte nachgiebig zeigten, weil sie unter den protestantischen Partheien eine Union zu bewerkstelligen suchten. Die Lutheraner triumphirten über diese Nachgiebigkeit, die Berner und Zürcher Theologen aber wurden über Beza sehr erbittert. (Seite 275 ff.) Calvin vertheidigte und enschuldigte Beza, ohne sich zu scheuen, sein Gewissen durch eine Lüge zu beflecken. So schrieb er an den erzürnten Bullinger: „Daß Beza bei der Rückkehr die Sache euch nicht sagte, geschah aus bloßer Vergeßlichkeit" (S. 282). Schon vorher aber hatte Beza Calvin geschrieben, er möge zu seinem noch

größern Erstaunen über die Unklugheit erfahren, daß sie nicht sowohl aus Vergeßlichkeit als nach überkluger Berathschlagung der Sache in Zürich nicht erwähnt hätten" (S. 279). Dieß ist freilich eine Menschlichkeit, die wir den Reformatoren schon verzeihen müssen. Auf noch viele andere Menschlichkeiten dieser Art könnten wir aufmerksam machen, wenn die Sache der Mühe werth wäre. —

S. 309 ist von der „bekannten freimüthigen Frömmigkeit" des Landgrafen Philipp von Hessen die Rede. Wir kennen diese freimüthige Frömmigkeit, die sich sogar über die Monogamie hinwegzusetzen wagte. — Wie die Reformatoren mit dem Dogma umgingen, dieß gesteht unser Hr. Verf. indiscret selbst. „Es ist selbst wahrscheinlich, daß, wenn es damals auf Beza angekommen wäre, er um dieses Zweckes (der Union) willen, Manches zugegeben hätte, was er später gegen Andreä auf das Hartnäckigste vertheidigte. Jetzt dachte noch der zum Unterhandeln geborne Mann durch steifes Beharren auf spitzfindigen Distinctionen, wovon sehr oft die eine so viel werth ist, wie die andere, werde die Kirche weder im Frieden erbaut noch in Gefahren gerettet und befestigt, sondern durch Einigkeit und brüderliches Zusammenstehen" (S. 321). Bald nachgiebig, bald halsstarrig sein, wie man's gerade braucht! — Wie groß das innere Zerwürfniß des Protestantismus schon in seinem Entstehen, in seiner Wurzel war, dieß tritt im Streite der Schweizer Theologen unter einander, noch mehr aber in dem gegenseitigen Kampfe der sächsischen und helvetischen Reformatoren hervor. Sagt ja doch Beza selbst: „Im Ganzen genommen wünschte ich, daß man auf beiden Seiten weniger nach der Gelegenheit haschte,

sich zu beleidigen und zu reizen, sondern so viel als möglich suchte, auf eine christliche Weise die Beleidigungen zu übersehen und die Zwistigkeiten zu verdecken, anstatt das Gerücht davon in alle Welt zu streuen" (S. 344). Am zerrissensten aber erscheint der Protestantismus in Lausanne (S. 344 ff.). Diese Stadt stand unter der Botmäßigkeit von Bern, welches den Genfer'schen Theokratismus in Lausanne nicht wollte aufkommen lassen, und daher den französischen Geistlichen in der genannten Stadt, welche die Genfer'sche Kirchenverfassung, besonders aber den Kirchenbau einführen wollten, mit aller Kraft entgegen trat. Da die Verhältnisse in Lausanne für Beza immer drückender wurden, so übersiedelte er sich dem Wunsche Calvin's gemäß nach Genf; welche Begebenheit am Ende des zweiten Buchs erzählt wird. —

Durch die bisherige Darstellung wird sich das Urtheil über den Werth der beiden genannten Schriften bei dem Leser wohl schon von selbst gebildet haben. Bei den Katholiken werden sie nie und nimmer auf Anerkennung hoffen dürfen. Allerdings ist die Haltung des erstern Werkes viel ruhiger, als die des zweiten, was zum Theil in dem bearbeiteten Stoffe selbst seinen Grund hat, da derselbe nicht immer Gelegenheit zu polemischen Ausfällen darbietet; doch fühlt sich der Leser auch in der Lectüre desselben vielfach unangenehm berührt. Von dem zelotischen Fanatismus des Hrn. Baum aber weiter zu reden finden wir für völlig unangemessen. Daß er der historischen Ruhe und des wissenschaftlichen Ernstes in hohem Grade ermangle, zeigen seine vielen sonstigen Ausfälle auf gewisse Stände die vielleicht aus was immer für einem Grunde sein Mißfallen auf sich gezogen haben. Uebrigens ist

die Intoleranz der beiden Verfasser nur ein Reflex der Gesinnungen jener ganzen, sogenannt rechtgläubig protestantischen Fraktion, welche den Haß Luther's und Calvin's gegen die katholische Kirche ererbt hat.

Dr. Brischar.

Bekehrung Armeniens durch den heiligen Gregor Illuminator. Nach national-historischen Quellen bearbeitet. Wien 1844. Druck und Verlag der Mechitaristen-Congregations-Buchhandlung.

Die Bekehrung Armeniens zur christlichen Religion ist eine in ihren Einzelnheiten bei uns noch nicht sehr bekannte Sache; wenigstens pflegen die Handbücher der Kirchengeschichte, auch die ausführlicheren, sie nur mit wenigen und zum Theil unsicheren Worten zu berühren und wissen von ihrem Verlaufe kein anschauliches und richtiges Bild zu entwerfen. Es ist daher ohne Zweifel auch den Freunden der Kirchengeschichte ein nicht geringer Dienst damit geleistet, daß endlich eine aus armenischen und zum Theil sogar gleichzeitigen Quellen selbst geschöpfte Bearbeitung jener Bekehrungsgeschichte erscheint. Dieselbe bildet die erste Lieferung der im Jahr 1844 (Jahrg. 15) vom Verein zur Verbreitung guter katholischer Bücher herausgegebenen Schriften und ist daher allerdings für ein größeres Publikum als bloß Gelehrte und Geschichtsforscher berechnet; indessen sucht sie doch auch dem gelehrten Publikum, wo möglich, vielleicht neuen Stoff zur Befriedigung seines wissenschaftlichen Forschens zu geben, es zugleich in den Stand zu setzen, durch Vergleichung dieses Werkes mit dem,

was von manchem Historiker über Armenien geschrieben wurde, ein gerechtes Urtheil fällen zu können (S. VI).

Ihr Hauptzweck ist jedoch religiöse Erhebung und Erbauung; und für diesen ist sie auch unstreitig in hohem Grade geeignet. Sie könnte, wie der Verf. richtig bemerkt, eben so gut eine Lebensbeschreibung des heiligen Gregorius Illuminator, als eine Bekehrungsgeschichte Armeniens genannt werden, denn indem sie diese darstellt, beschreibt sie eben das Leben und Wirken jenes Heiligen, auf den gar wohl angewendet werden kann, was über Franz Borgias bei dessen Heiligsprechung gesagt wurde: „Man wird vielleicht keinen finden, der alle Stände durch seinen frommen Wandel so zur Frömmigkeit ermuntert hätte. Er hat den Jünglingen, den Ehegatten, den Verwittweten, denen, die in der Gunst der Großen stehen, den Hofmännern, den Fürsten selbst, und allen Religiosen, sowohl den zum Gehorsam Verpflichteten, als den Vorgesetzten, gleich einem vom Himmel gesendeten Vorbilde, den Weg der Wahrheit vorgezeichnet" (S. V). Freilich ist die Geschichte dieses Mannes nicht nach dem Geschmacke unserer Zeit, und wird Manchem nicht sonderlich zusagen wollen. Was der heilige Gregorius gelitten, bevor er das Werk der Bekehrung unternahm, und was er that in Ausführung desselben, werden sie ebenso für unglaublich und unmöglich halten, wie die Wunder, womit seine erstaunliche Wirksamkeit begleitet und über alle Maaßen folgenreich gemacht wurde. Wer die Macht des begeisterten Glaubens nicht kennt, und nicht weiß, daß demselben eine höhere Hand entgegengeboten wird, die ihn hält und mit ihm wirkt, und daß aus solcher Doppelwirkung unter Umständen nothwendig Erscheinungen hervorgehen, die dem gewöhnlichen Laufe der

Dinge fremd sind, der wird im vorliegenden Buch nur abgeschmackte Fabeln, im gelindesten Falle das Werk frommer Betrügerei zu finden vermögen. Der Verf. hat daher gut gethan, daß er die Glaubwürdigkeit und historische Zuverlässigkeit der armenischen Geschichte des Agathangelus, welche seine Hauptquelle war, eigens nachgewiesen hat. Ref. hätte nur gewünscht, daß auch die Frage nach der Aechtheit und Unverfälschtheit dieser Geschichte, die er übrigens seinerseits nicht beanstandet, etwas eingänglicher besprochen worden wäre; denn wenn diese außer Zweifel gestellt ist, läßt sich gegen die Glaubwürdigkeit der Geschichte selbst nichts Erhebliches mehr einwenden. Ihr Verfasser war dann ein Mann, dessen Charakter an wissentliche und absichtliche Fälschung der Geschichte gar nicht denken läßt, der Bildung und Geist genug hatte, um richtig zu beobachten und das Beobachtete der Wahrheit gemäß niederzuschreiben, und der nicht erst aus alten Dokumenten, die ihn täuschen konnten, eine neue Geschichtserzählung verarbeitete, sondern wie er selbst am Schlusse seines Werkes sagt, bloß berichtete, was er selbst gesehen und gehört hat, nichts übertreibend, nichts hinzudichtend, vielmehr manches Wichtige weglassend, und nur auf das Bedeutendste und Wissenswertheste sich beschränkend. Allerdings sprechen zwar die für die Glaubwürdigkeit vorgebrachten Gründe theilweise auch für die Aechtheit, aber Genügendes ist in dieser Beziehung doch keineswegs geschehen.

Daß unsere Geschichte mit einem der größten und wunderbarsten Glaubenshelden der Kirche bekannt mache, und mit einem der glänzendsten Siege, die je ihr Glaube über ganze Nationen gefeiert, ist durch das Gesagte bereits angedeutet. In Betreff des Einzelnen müssen wir an das Buch selbst

verweisen, und wollen nur noch, gleichsam zur kurzen Charakteristik jenes Glaubenshelden, die Worte wiederholen, die der Jesuit Bonucci in seiner Lebensbeschreibung Gregors an den Bericht über seinen Tod anschließt: „Kostbarer Tod! Edler Tod! von eben so vielen Siegespalmen begleitet als er Siege errungen hatte durch die Martern, die er für Christus erlitten; über die Götzen, die er zerstört; durch die Tempel, die er eröffnet; durch die Klöster, die er gegründet; durch die Schulen, die er eingeführt; über die Seelen, die er für das Himmelreich gewonnen hatte! O großer Gregor! Martyrer! Patriarch! in der That würdig zu erscheinen unter den Chören der Seraphinen mit jener Tiara, die du geziert hast mit so vielem kostbaren Geschmeide und unschätzbaren Edelsteinen, als du Tugenden übtest in so hohem Grade in den verschiedenen Ständen deines Lebens: in den Studienjahren, als Gatte, als Hofmann, als Soldat, als Martyrer, als Bischof und als Einsiedler! O ihr Prälaten der heiligen Kirche, deren hohe Würde ich schätze und verehre, Ihr, sage ich, die Ihr glänzet im Heiligthume mit der Tiara auf dem Haupte, und Ihr, die Ihr mit dem Purpurmantel geziert seyd, wolle der Himmel, daß dieser unübertreffliche Mann, der eine Zierde Eures Standes ist, auch das Vorbild Eurer Handlungen sey! Wenn Eure Aufführung Euch dem Berge Sinai gleich macht, ganz im Glanze, ganz in Flammen, ganz im rollenden Donner des heiligen Eifers, so möge es Gott gefallen, daß auch die Unschuld Eures Wandels Euch, nach seinem Vorbilde, zu Bergen des Libanons mache, welche den Glanz des Schnees in der Reinheit Eurer Sitten, den Wohlgeruch des Weihrauchs in Euren Opfern und Gebeten, und die ewigen Quellen in Eurer Gelehrsamkeit und Nächstenliebe tra-

gen und in der ganzen Welt verbreiten. Und du berühmtes Land Armenien, erinnere dich, daß du Alles, was du besessen hast in den verflossenen Jahrhunderten, und das Wenige, was du noch jetzt an katholischer Religion besitzest, nur dem Gedächtnisse, dem Namen, den Bemühungen deines großen Erleuchters, dem heiligen Gregor schuldig bist. Bedenke, daß nur jener Glaube wahr ist, den er dir brachte, durch welchen er deine Könige von der Wahrheit überzeugte, den er dir mit seinen Predigten, mit seinen Wunderthaten und mit seinem Blute bestätigte! Du bist blind, wenn du es nicht erkennest; unempfindlich, wenn du ihn verachtest; und unglücklich, wenn du ihn verlierst! — Verehre die heiligen Reliquien dieses großen erhabenen Meisters und Patriarchen, welche in der That verdienen, von Fürsten geküßt, von den Engeln umgeben und von den Teufeln gefürchtet zu werden.“ (S. 144 f.)

Die historische Treue des Verfassers in Benützung seiner Quellen verdient, so weit Ref. sie controliren konnte, alles Lob; namentlich gilt dieß von der Hauptquelle, der armenischen Geschichte des Agathangelus, die einem großen Theile nach in einer nicht unangenehmen Uebersetzung in das vorliegende Buch übergegangen ist. Ref. hätte nur gewünscht, daß dieselbe, so weit sie die Worte des Agathangelus geradezu mittheilt, sich mehr an den Urtext anschließen möchte, weil die zum Theil etwas sorglose Freiheit, womit sie denselben behandelt, auch einzelne Ungenauigkeiten zur Folge gehabt hat. So werden z. B. gleich S. 10, wo bloß Agathangelus übersetzt wird, dem Tiridat die Worte in den Mund gelegt: „Wisse wohl, daß du alle deine mir bisher geleisteten Dienste verrichtetest, deßhalb werde ich statt der Belohnung — Trübsal über dich häufen“ rc., während doch Agathangelus den

Tiridat sagen läßt: „Wisse, daß du vereitelt hast (durch dieses dein Betragen) alle deine mir geleisteten Dienste, ich bin dessen Zeuge; darum werde ich" rc. Wenn auch vielleicht „verrichtest" ein Druckfehler und statt dessen „vernichtest" zu lesen ist, so ist die Sache doch auch damit noch nicht ganz in Ordnung.

Für die wissenschaftlichen Zwecke, die der Verfasser zugleich im Auge hatte, sind besonders die vielen zum Theil ziemlich umfassenden Anmerkungen bestimmt, die manche einzelne Punkte der Geschichte theils weiter ausführen als es im Texte füglich geschehen konnte, theils näher begründen und die historischen Belege für das Gesagte beibringen. Wir erlauben uns nur beispielsweise einige Einzelnheiten zu berühren. S. 155 finden wir die Angabe der katholischen Blätter aus Tyrol (Jahrg. I. S. 126) bestätigt, daß Jakob von Nisibis nicht, wie manche glaubten, ein Bruder des Gregor Illuminator, sondern ein Schwestersohn seines Vaters Anak gewesen sey. — S. 157 wird bemerkt, der Name der armenischen Göttin Anahid (sicherlich einerlei mit Ἀναῖτις, vergl. Movers, die Phönizier S. 625 ff.) nur das umgekehrte Dihana (= Diana) sey. Eine solche Umkehrung des Wortes läßt sich auch wirklich beim Durchgang desselben durch die semitische Schrift gar leicht erklären. — Nicht unwichtig scheint die Nachricht S. 162, daß sich im Kloster der Mechitaristencongregation zu Wien eine Beschreibung der Reise der Rhipsimianerinnen nach Armenien, von Moses von Chorene verfaßt, vorfinde. Eine solche ist unsers Wissens noch gar nicht, selbst den Lazaristen in Venedig nicht (cf. P. S. Somal, quadro della storia letteraria di Armenia etc. p. 23 sqq.) bekannt. Die versprochene Veröffentlichung derselben wird sehr

verdienstlich seyn, wenn ihre Aechtheit nachgewiesen ist; diese Nachweisung aber wird um so sorgfältiger seyn müssen, als die Aechtheit manches Präjudiz gegen sich haben mag. — Minder wichtig, weil ziemlich bekannt, dürften die Mittheilungen über das dem König Abgar gesandte Bildniß des Heilandes seyn (S. 162. 174). Dagegen weniger bekannt, aber auch noch größeren Bedenklichkeiten unterworfen scheinen die Angaben zu seyn über „ein Bild der seligsten Jungfrau, welches der hl. Evangelist Johannes aus Cypressenholz verfertigt" ꝛc. (S. 162 f.) — Viele Zeugen werden für die Verwandlung Tiridat's in ein Schwein angeführt (S. 172 ff.), aber über die Art, wie man sich dieselbe zu denken habe, nichts gesagt. Chrysostomus bezeichnet sie als Besessenheit vom Teufel und sagt, Tiridat sey der menschlichen Natur beinah beraubt und einem Schweine gleich geworden. Sollte nicht sein Zustand ungefähr so gedacht werden dürfen, wie jener der Lykanthropie (cf. Franc. Vales. de sacra philosophia — Görres, Mystik IV. 264—73)? — S. 187 ist von „uralten armenischen Buchstaben" die Rede, die schon vor der Erfindung des armenischen Alphabets durch Mesrop üblich gewesen seyn sollen. Diese Sache scheint jedoch noch großen Bedenklichkeiten zu unterliegen. Man beruft sich zu Gunsten derselben bloß auf alte Münzen, „auf deren einer Seite sich ein Feuertempel zwischen zwei Götzenpriestern, und auf der andern das Bildniß eines Königs," und um dasselbe armenische Buchstaben geprägt sind. Allein da diese Buchstaben lauter solche sind, die auch im Mesrop'schen Alphabet vorkommen, so gehören jene Münzen ohne Zweifel einer späteren Zeit an, als das Mesrop'sche Alphabet, und rühren vielleicht von einem persischen Regenten her (Feuertempel), der auch über Armenien

herrschte. Dazu kommt, daß Moses von Chorene (lib. I. c. 3.) ausdrücklich versichert, die Armenier hätten sich in früherer Zeit der persischen und griechischen Buchstaben bedient, welches Zeugniß doch wohl mehr Gewicht hat, als unsichere Folgerungen aus der Beschaffenheit einiger zum Theil noch räthselhafter Münzen. — Sehr angelegentlich wird S. 193 ff. zu beweisen gesucht, daß der zwischen Constantin, Sylvester, Tiridat und Gregor um's Jahr 320 geschlossene Freundschaftsbund nicht, wie neuere Historiker anzunehmen pflegen, eine bloße Fiction, sondern eine wirkliche Thatsache sey. Für die Thatsächlichkeit werden bedeutende historische Zeugnisse beigebracht, die zu verachten dem Historiker nicht ziemt, zu entkräften aber schwer halten dürfte.

Wir schließen unsere Anzeige mit dem Wunsche, daß die gelegenheitlich versprochenen Veröffentlichungen aus dem Gebiete der armenischen Literatur bald erscheinen und die angeregten Erwartungen nicht unbefriedigt lassen mögen.

Welte.

6.

Lebensbeschreibung des Bischofs Ansgar. Dr. **G. H. Klippel's historische Forschungen und Darstellungen.** Zweiter Band. Bremen, Verlag von A. D. Geisler. 1844. Pr. 1 fl. 45 kr.

Das Leben des großen nordischen Apostels, des heil. Erzbischofs Ansgar, hat zwar außer den ältesten Bearbeitungen desselben durch Rimbert, den Schüler und Nachfolger des Heiligen, und Adam von Bremen, noch mehrere andere

Darstellungen gefunden; nichtsdestoweniger hält es der gelehrte Hr. Verfasser weder für ein unzeitiges noch für ein überflüssiges Unternehmen, aufs neue mit einer Lebensbeschreibung des um die Christianisirung des Nordens so hochverdienten Mannes hervorzutreten. Doch ist es keineswegs Hrn. Klippel's Absicht, das, was vor ihm in dieser Sache geschrieben worden, ohne sorgfältige Prüfung und Auswahl nachzuerzählen. „Vielmehr habe ich es mir zur Aufgabe gemacht," lauten seine eignen Worte, „so weit eigne Kraft und der besten Quellen Sinn und Gehalt es gestatten, das Uebereinstimmende und Bewährte in den Forschungen meiner Vorgänger aufnehmend und aus den abweichenden Ansichten derselben das Wahre ermittelnd, in lebendiger und innerlicher Auffassung des also geläuterten Stoffes das Leben jenes vor Vielen ausgezeichneten, um die Verbreitung des Christenthums und feinerer Bildung im Norden hochverdienten Mannes so zu beschreiben, daß nicht nur seine Thaten und Begegnisse, sondern auch sein Charakter und die Triebfedern seines Wirkens dem Leser mit möglichster Klarheit dargestellt werden."

Was die äußere Geschichte betrifft, so handelt bei weitem die Mehrzahl der vierzehn Kapitel, in welche die Biographie eingetheilt ist, von der großartigen Missionsthätigkeit des heil. Ansgar. Während also das erste Kapitel in recht freundlicher und ansprechender Weise Ansgar's Geburt und Jugendgeschichte darstellt, zu welcher noch seine Lehrerwirksamkeit in Corbie (Altcorvey) gehört, das zweite Kapitel aber mit der Stiftung des Klosters Neucorvey in Sachsen und Ansgar's Thätigkeit als Lehrers und Predigers daselbst sich beschäftigt, bespricht bereits das dritte Kapitel die Missionsreise welche Ansgar im Vereine mit seinem Klostergenossen Autbert im

Gefolge des Dänenkönigs Harald nach dessen Reiche antrat. Während seines Aufenthalts beim dänischen Herrscher erhielt er äußere Anregung und Aufforderung zur ersten schwedischen Mission, welche mit ihren Gefahren und Schwierigkeiten das vierte Kapitel beschreibt.

Nachdem schon Karl d. Gr. den Plan entworfen hatte, für die jenseits der Elbe gegen die Nordseite hin gelegenen Länder (Nordelbingien) einen bischöflichen Sitz als Centrum und Anhaltspunkt der nordischen Missionen zu gründen, führte ihn sein Sohn und Nachfolger, Ludwig der Fromme, nicht ohne Mühe und Anstrengung durch. Ansgar wurde so Erzbischof von Hamburg, nachdem er von Papst Gregor IV. ad limina Apostolorum selbst das Pallium sich geholt hatte.[1]) Derselbe Papst machte ihn zum apostolischen Legaten bei den Dänen, Schweden, Slaven und andern nordischen Völkern mit ausgedehnten Rechten und Vollmachten, wie das fünfte Kapitel ausführlich erzählt. Weil es sich aber auch in Nordelbingien noch um die Pflanzung des Christenthums handelte, so ist natürlich auch die von Ansgar in seinem erzbischöflichen Sprengel entwickelte Thätigkeit nicht anders denn als Missionsthätigkeit aufzufassen. — Bald aber wird Ansgar von seinem Bischofssitze vertrieben durch Einfälle der Normannen und auch in Schweden ging es bedeutend rückwärts, wenn auch die vollkommene Ausrottung der christlichen Pflanzung durch die Treue und Entschlossenheit des Statthalters Herigar verhindert wurde (6. Kap.). Nachdem nun Ansgar lange Zeit hindurch von Stamelsloh aus, einer Schenkung der Matrone Ikia, seine Kirche regiert hatte, erfolgte endlich

1) Die Ansicht des Hrn. Verfassers vom Ursprunge des Pallium ist eine unrichtige. cf. S. 51. Anm. 1.

ungefähr um das Jahr 850 die in mehr als in einer Hinsicht interessante Verschmelzung der beiden Bisthümer Hamburg und Bremen zu dem neuen Erzbisthume Bremen-Hamburg, das Ansgar übertragen wurde (7. Kap.), weßwegen er von nun an das räuberischen Ueberfällen weniger ausgesetzte Bremen zu seinem Sitze wählte. — Das 8. Kap. führt uns wieder nach Schweden zurück, wohin Ansgar, selbst dahin zu reisen gerade nicht im Stande, den Einsiedler Ardgar sandte, der, von dem schon genannten Herigar unterstützt, eine ausgedehnte und fruchtbare Wirksamkeit entfaltete. In canonistischer Beziehung merkwürdig ist sodann das 9. Kap., welches die endliche Erledigung aller Streitpunkte über Ansgar's Stellung als Erzbischofs von Bremen-Hamburg durch die (wörtlich in der Uebersetzung mitgetheilte) Bestätigungsbulle des Papstes Nicolaus I. darstellt. Besondere Schwierigkeiten hatte nämlich das Verhältniß des neuen Erzbischofs zu dem von Köln (dessen Suffragan früher der Bischof von Bremen gewesen war) veranlaßt, und es bedurfte der Entscheidung des apostolischen Stuhles zur Lösung dieser Wirren. Das 10. Kapitel führt uns den Heiligen wieder in angestrengter Thätigkeit zum Behufe der Bekehrung Dänemark's begriffen vor; Ansgar hatte die Freude, die erste christliche Kirche zu Hadeby, dem nachmaligen Schleswig, einzuweihen. — Aber während er seine Aufmerksamkeit nach außen richtete, entfaltete er nichtsdestoweniger auch, wie das 11. Kap. zeigt, eine allseitige Wirksamkeit innerhalb seines erzbischöflichen Sprengels, die sich namentlich in vielen Visitationsreisen, in Befreiung christlicher Gefangenen und Leibeigenen in Nordelbingien, in Gründung von Klöstern und Hospitälern kund gab. Nimmer aber konnte der heil. Erzbischof über dem, was ihm

zunächst lag, jener Pflichten vergessen, die ihm seine Würde als des apostolischen Legaten im Norden nahe legte; er wollte nimmer aus dem Leben scheiden, ohne zuvor noch einmal Schweden gesehen zu haben. Seine zweite Reise nach Schweden schildert das 12. Kap., während das 13. seine fortgesetzten Bemühungen um dieses Land aus späterer Zeit berichtet, nachdem er wieder an seinen erzbischöflichen Sitz zurückgekehrt war.

Besonderes Interesse bietet das 14. und letzte Kapitel dar, welches das Privatleben Ansgar's, seinen Charakter, seine Lebensweise, seine Andachtsübungen und literarischen Beschäftigungen, seine Krankheit und seinen Tod schildert, der am 3. (oder 2.) Februar 865 ruhig und sanft unter Gebet und seligen Ahnungen der himmlischen Herrlichkeit erfolgte. —

Wenn es sich um das allgemeine Urtheil handelt, ob der Verfasser seinem Gegenstande gewachsen sei, so nehmen wir keinen Anstand, diese Frage bejahend zu beantworten. Hr. Klippel ist weit davon entfernt, die Geschichte zu machen; sein Standpunkt ist der objective, und die vielen Citate aus den Quellen, die er uns in seinem Buche giebt, dienen nicht etwa bloß dazu, den Schein einer unbefangenen Darstellung zu erzielen. Sein Styl ist einfach, leicht und im Ganzen anziehend; er ist ebensosehr entfernt von langweiliger Trockenheit, als von manierirtem, auf Effect berechnetem Wesen.

Dabei hat der Verfasser eine gewisse Vorliebe für seinen Helden, die bei einem Protestanten doppelt hoch anzuschlagen ist, die ihn aber einmal, wo er den heil. Ansgar mit dem Apostel der Deutschen, Bonifacius, vergleicht, zu einem ungerechten und einseitigen Urtheile fortreißt (S. 150). Daß er aber den heiligen Ansgar von seinem protestantischen Standpunkte aus nicht zu würdigen weiß, im Gegentheil die gewöhn-

lichen Makeln des Aberglaubens, der Hinneigung zu „leeren Büßungen,“ der religiösen Schwärmerei u. s. w. auch an ihm entdeckt, kann uns freilich nicht sonderlich Wunder nehmen, wenn auch allerdings von der tieferen und unbefangneren Anschauung eines solchen Lebens aus, wie wir es an dem heil. Ansgar bewundern, gar leicht sich die Brücke zu einer andern Ueberzeugung von dem Einflusse einer tief gehenden kirchlichen Frömmigkeit auf das praktische Leben hätte schlagen lassen. — Ebensowenig kann es uns befremden, daß Hr. Klippel die merkwürdigen Visionen, welche das Leben des Heiligen durchziehen, in das Reich des rein Subjectiven verweist, während es der katholischen Anschauung weit näher liegt, das deutliche Hereinragen einer höhern Welt in das Leben eines von Gott hochbegnadigten Geistes darin zu erblicken.

Auch an dem dem protestantischen Publikum schuldigen Tribut des Mißtrauens gegen Rom hat er es nicht fehlen lassen, wie S. 94 deutlich zeigt. — Wie er dagegen dazu kommt, den Wein, von welchem S. 83 die Rede ist, zu einem geweihten zu machen, da der Protestantismus sonst keine solche Freude an Benedictionen hat, wissen wir nicht, zumal das angezogene Citat von einem einfachen Weine spricht. Das ist Mißverständniß, ebenso was sich S. 145 findet, daß Ansgar täglich „das Hochamt verrichtet habe,“ wodurch Hr. Klippel dem, was unmittelbar darauf folgt, widerspricht. — Das „reinere Licht“, welches dem Schlusse (S. 161) zufolge die Reformation über Deutschlands Kreise verbreitet hat, mag der Verfasser für sich behalten, wir dagegen freuen uns in Wahrheit jenes Lichtes, welches, — gleich den Aposteln — der heilige Ansgar angezündet hat.

Mast.

Literarischer Anzeiger
Nr. 3.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der **H. Laupp'**schen Buchhandlung in Tübingen vorräthig, so wie **alle** Erscheinungen der neuesten Literatur.

In meinem Verlage ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes zu beziehen:

Populäre Hermeneutik,

oder Anleitung, die Schrift auszulegen, für Lehrer des Volkes in Schulen und Kirchen.

Von **M. A. F. Unger,** Pastor zu Grünstädtel.

gr. 8. brosch. 1¼ Rthlr.

Leipzig, im März 1845.

Bernh. Tauchnitz jun.

Im Verlage der **Coppenrath'**schen Buch- und Kunsthandlung in Münster ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Katholisches Magazin

für

Wissenschaft und Leben.

Erster Band. 1s, 2s, 3s Heft.

Diese Zeitschrift (Fortsetzung des bekannten, bereits in drei Jahrgängen erschienenen christ-katholischen Magazins zur Belehrung und Erbauung) hat sich die schöne Aufgabe gestellt, die Lehren und Wahrheiten unserer h. Kirche nach dem heutigen Standpunkt der Wissenschaft darzulegen und zu begründen, und so in das wissenschaftliche Streben des katholischen Deutschlands vermittelnd und fördernd einzugreifen. Sie wird dabei, wie sich von selbst versteht, um den der Kirche nöthigen Charakter der Katholizität zu vertreten, sowohl die Werke der großen Meister der Vergangenheit, als auch die Leistungen der andern katholischen Nationen berücksichtigen. Wenn sie aber bei dieser Aufgabe, die ihr mit vielen andern Zeitschriften gemeinschaftlich ist, sich ein unterscheidendes Merkmal beilegen möchte, so ist es das, daß sie von Polemik und Controversen fern, in der ruhigen Fassung der Wissen-

schaft ihre Aufgabe lösen will. Ebenso wird sie in der Besprechung der für die Kirche wichtigen Zeitfragen, denen die Redaktion sich mehr zuwenden wird, die allgemein wahren, die katholischen Grundsätze und Principien zu gewinnen und darzulegen suchen, dem Leser die Anwendung auf die einzelnen Fälle und die besondern Verhältnisse überlassend.

☞ Das Magazin, welches Jahrgang= oder Bandweise zu 6 Heften, jedes von 9 Bogen circa, für den billigen Preis von 2 Thlr. 25 Sgr. abgegeben wird, empfehlen wir besonders der Aufmerksamkeit der Hochwürdigen Geistlichkeit, sie um deren gefällige Mitwirkung zur Verbreitung desselben ersuchend.

Bei uns ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Dinkel, P., Predigten auf die Tage des Herrn im katholischen Kirchenjahre.

3 Theile. 8. geh. jeder 18 gr. od. 1 fl. 18 kr.

Ueber die äußerst günstigen Recensionen des 1sten Bandes findet sich auf dem Umschlag des 2ten Bandes näherer Nachweis, auf den wir statt aller Anpreisungen aufmerksam machen.

Palm'sche Verlagsbuchhandlung
in Erlangen.

Der

Apologet.

Eine katholische Monatschrift für Belehrung und zur Vertheidigung der Kirche.

Unter Mitwirkung mehrer
gelehrten Männer des geistlichen und weltlichen Standes
herausgegeben
von

Fr. Peschke,
Curatus bei St. Anton.

☞ Diese Zeitschrift wird jährlich in 12 Heften, jedes zu 4—5 Bogen in gr. 8., Druck, Format und Papier dieser Anzeige gleich, Anfangs jeden Monates für den Preis von 2 Rthlr. 10 Sgr. im Verlage der Buchhandlung von Friedrich Aderholz in Breslau erscheinen.

der Hr. Verfasser dem Werke in der gegenwärtigen zweiten Auflage zugleich gab, um so mehr eine noch regere und allgemeinere Theilnahme hoffen, als letzteres selbst dadurch unzweifelhaft an innerem wie äußerem Werthe wesentlich gewonnen hat.

Stuttgart, im April 1845.

Hallberger'sche Verlagshandlung.

---

nach Robiano's Continuation de l'histoire de l'église de Berault de Bercastel, mit Benützung anderer Quellenschriften; in einem Umfange von 5—6 Heften à 10 Bogen. Das ganze Supplement wird im Laufe des Jahres 1845 erscheinen.

Katholische Blätter

aus

Tirol.

II. Jahrgang, oder 1844. 12 Monathefte. broch.

Preis pr. Jahr 4 fl.

(erscheint auch 1845 als III. Jahrgang zu gleichem Preise.)

Die

christkatholische Theologie

nach der

Idee vom Reiche Gottes

dargestellt von

Bernard Galura,

vormals Stadtpfarrer zu Freyburg im Br., jetzt Fürstbischof von Brixen, Commandeur des kais. österreich. Leopold-Ordens rc. rc.

Dritte Auflage des Werkes:

Neueste Theologie des Christenthums.

Neu herausgegeben und mit einer Vorrede versehen

von

Dr. **Joseph Feßler,**

Professor der Theologie in Brixen.

6 Bände gr. 8. 1—4r Bd. Preis für alle 6 Bände 6 fl. 24 kr.

(Für die Nicht-Oesterreichischen Staaten debitirt Herr J. G. Manz in Regensburg dieses Werk.)

Der V. u. VI. Band erscheinen im Jänner 1845.

Theologische

Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der K. Universität Tübingen.

Siebenundzwanzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1845.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Wien, bei Braumüller und Seidel, so wie bei Gerold und Sohn.

Prag, Haase Söhne.

I.

Abhandlungen.

1.

Das Christliche in Plato.

Daß die Frage nach dem Verhältniß der Platonischen Philosophie zum Christenthum eine interessante sei, braucht nicht bevorwortet zu werden; Jedermann weiß, die Antwort darauf ist für die christliche Dogmengeschichte nicht minder wichtig, als für die Geschichte der Philosophie; unter allen Fragen aus der Religionsphilosophie geht vielleicht keine den christlichen Theologen näher an, als diese. Sie hat aber zwei Seiten. Zunächst nämlich kann oder vielmehr muß man Platonismus und Christenthum als zwei von einander unabhängige Erscheinungen in der Geschichte voraussetzen, und dann ist die Frage einfach nach ihrer Aehnlichkeit und Unähnlichkeit; und zwar stellt sich, da die Platonische Philosophie die frühere Erscheinung ist, und somit unbedingt als vom Christenthum unabhängig erkannt werden muß, die Frage näher so: ist etwas Christliches oder dem Christenthum Verwandtes in Plato? Aber Niemand wird geneigt sein, bei dieser Voraussetzung, welche zwei so wichtige Erscheinungen

einfach neben einander stellt, zu bleiben; es drängt sich nothwendig der Wissenschaft die Frage auf: ist das Verhältniß, in welchem die genannten Erscheinungen zu einander stehen, nicht ein Causalitätsverhältniß? Diese zweite Frage aber ist das Gegenstück von der ersten; sie betrifft, auf den kürzesten Ausdruck gebracht, das Platonische im Christenthum; es handelt sich dabei darum, ob und was die Platonische Philosophie zur Entstehung und Entwicklung des Christenthums oder wenigstens zur Bildung einzelner Dogmen beigetragen habe.

Ich lasse für jetzt die zweite Frage, um die von ihr ganz unabhängige erste zu erörtern; und das Problem somit, das hier zu behandeln, ist: das Christliche in der Platonischen Philosophie.

Von jeher wurde mehr oder weniger dem Christenthum Verwandtes in den Platonischen Schriften gesehen und hervorgehoben; namentlich ist bekannt, daß bei allen philosophisch gebildeten Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte Plato wiederholt genannt, und viele Lehren, Aussprüche &c. dieses Philosophen als mit christlichen verwandte bezeichnet sind. Diese Erwähnung des Plato bei den Kirchenvätern ist zuerst zu betrachten. Dieß aber ist einfach. Die Kirchenväter betrachteten keineswegs die Platonische Philosophie im Ganzen als dem Christenthum verwandt oder gar ebenbürtig, und ebensowenig als solche Vorstufe, daß das Christenthum Fortbildung, Weiterentwicklung derselben wäre; durchgängig setzen sie voraus und halten fest, das Christenthum sei selbständig und unabhängig von allen Erscheinungen der früheren Geschichte. Nur die alttestamentliche Offenbarung wurde als Hinweisung, das Gesetz als Führer auf Christus hin erkannt, die griechische Philosophie dagegen ganz allgemein als etwas

nur dieser alttestamentlichen Vorbereitung Analoges angesehen. „Vor der Ankunft des Herrn, sagt Clemens von Alexandrien, war die Philosophie den Griechen nothwendig zur Gerechtigkeit, jetzt aber ist sie nützlich zur Frömmigkeit, indem sie Denen, die den Glauben wissenschaftlich ergreifen (*δι᾽ ἀποδείξεως καρπουμένοις*) eine Art Vorschule ist. So ist die Philosophie für die Griechen, was für die Juden das Gesetz." Wenn gesagt wurde, die Philosophie habe die Griechen zur Gerechtigkeit geleitet, so wird dieß sogleich dahin erläutert, es sei unter dieser Gerechtigkeit nicht die volle (erlösende) gemeint *οὐκ εἰς τὴν καθόλου δὲ δικαιοσύνην.* [1]) Die Philosophie, sagt Clemens weiter, ist zur Erkenntniß der Wahrheit behülflich, *συναίτιος, συνεργός;* aber auch nur dieß, denn: *οὐκ αἴτιον τὸ συναίτιον.* Zur wahren, im Glauben seienden, Erkenntniß verhält sich die Philosophie, wie zur Vernunft die Sinneswerkzeuge; daher ist sie auch nicht schlechthin nothwendig; es gibt eine Erkenntniß der vollen, absoluten Wahrheit ohne Philosophie, ohne griechische Wissenschaft; wie denn auch die meisten Christen ohne dieselbe, durch den Glauben allein, das Wort der Wahrheit empfangen haben, unterwiesen in einer in sich selbst vollkommenen Weisheit — *αὐτουργῷ σοφίᾳ πεπαιδευμένοι.* [2])

Diese Auffassung der Sache bei Clemens ist allen Kirchenvätern gemein. Wo ist die wahre Religion zu suchen? Mit dieser Frage beginnt Justin der Martyrer seine Cohortatio ad Graecos; und antwortet: bei den griechischen Dichtern nicht, bei den Philosophen noch weniger. [3]) Unter allen

---

1) Clem. Alex. Strom. I, 5. p. 331. Edit. Potting.

2) Clem. Alex. Strom. I, 20, p. 376. 377.

3) Just. Cohort. ad Graec. p. 4—12. Edit. Paris. 1615.

Philosophen steht Plato ihm am höchsten; er erzählt, wie er demselben ehemals angehangen und geglaubt; er habe das Wort des Plato „das Göttliche sei mit der Vernunft allein zu fassen“ für wahre Weisheit gehalten; nun aber führt er aus, wer nicht vom heiligen Geiste erleuchtet sei, vermöge nicht Gott zu erkennen.[1]) Hiemit ist das religionsphilosophische Prinzip des Plato als ein vom Christlichen total verschiedenes bezeichnet; und es kann somit davon, wesentlich Christliches bei Plato auch nur suchen zu wollen, gar nicht die Rede sein.

Was wir hier aus Clemens und Justin, den Hauptvertretern der Philosophie unter den griechischen Kirchenvätern, angeführt haben, wird schon genügen zur Stützung der Behauptung, daß die Kirchenväter zwischen Platonismus und Christenthum eine wesentliche Differenz erkannt haben. Besonders stark und scharf ist dieß Bewußtsein ausgedrückt bei mehreren lateinischen Kirchenvätern, wie Tertullian, Laktantius rc.[2]) Nun ist es aber doch Thatsache, daß die Kirchenväter viel an das Christenthum Anklingendes in den Schriften des Plato gefunden, sich oft zur wissentschaftlichen Unterstützung christlicher Lehrsätze auf Aussprüche dieses Philosophen berufen, die höchste Verehrung für denselben gehabt haben — Beweis genug, daß sie eine Verwandtschaft zwischen Christenthum und platonischer Philosophie erkannten und anerkannten. Allein was ist es, worin sie solche Verwandtschaft gesehen, was haben sie aus Plato als Christliches ausgehoben? Antwort: einzelne Lehren, Sätze, Aus-

---

[1]) Dialog. c. Tr. p. 221.

[2]) Vgl. Akermann, das Christliche in Plato S. 11 ff.

sprüche — seine Lehre von Gott als Einem, Unsichtbaren &c. seine Schöpfungstheorie, dann die ethischen Sätze und Vorschriften &c. [1]) All das, was so bei den Kirchenvätern genannt ist, ist nicht specifisch christlich, es sind allgemeine Erkenntnisse, welche Jeder hat, der es zu vernünftigem selbstbewußtem Denken gebracht. Und gerade dieß ist es auch, was die Kirchenväter in apologetischer Hinsicht besonders hervorheben. Unsere Lehre von Gott, sagen sie, von seiner Einheit, Eigenschaften &c. ist nicht unvernünftig und nicht gottlos, haben ja auch Eure Weisen dieselbe Lehre gehabt u. dgl. [2]) War das apologetische Interesse ein rein wissenschaftliches, so gewann die Auffassung dieser Sache bei den Kirchenvätern eine andere Gestalt. Sie wiesen dann darauf hin, daß die Wahrheit, die in Christus vollkommen erschienen sei, immer in der Welt gewesen, aber nur theilweise, gleichsam tropfenweise sich zu erkennen gegeben. Die heidnischen Weisen haben Etwas, aber auch nur Etwas vom Logos gehabt — *λόγος σπερματικός*; und was ihnen so zu Theil geworden, das sei nun das Vernünftige in ihren Lehren. [3]) Hiemit ist als das eigentlich Christliche bei den heidnischen Weisen überhaupt das Vernünftige und Wahre erklärt, das etwa sich bei ihnen findet. Bei Plato kommt übrigens ein weiteres Moment hinzu. Weil er mit seiner religiösen Haltung und der damit zusammenhängenden Tiefe der Lehren so einzig da stand unter den Heiden (den Pythagoras etwa ausgenommen), so mochten die Kirchenväter zweifeln, ob er

---

1) Vgl. Akermann a. a. O. S. 2—10.

2) Vgl. Athenagoras Legat. pro. Christ. p. 6—7. Ed. Paris. 1615.

3) Vgl. bes. Clem. Alex. p. 376; Justin Apol. I. p. 51.

Alles aus seiner Vernunft geschöpft, und führen fast einstimmig solche Lehren desselben, worin sie hauptsächlich Religiöses und mit dem Christenthum Verwandtes erblickten, auf Moses und die Propheten d. h. auf die göttliche Offenbarung als die wahre Quelle zurück; Plato habe all dieß auf seinen Reisen, besonders in Aegypten gelernt;[1]) Andere lassen ihn sogar, wie bekannt, Reisen nach Asien machen, um jene Behauptung desto mehr zu bekräftigen.[2]) Diese Thatsache beweist nun allerdings zunächst, es sei den Kirchenvätern Ernst gewesen, von Christlichem oder Verwandtem in Plato zu sprechen, denn, hat er seine Lehren von Moses entlehnt, so sind sie Offenbarungslehren, und stehen, wie die alttestamentlichen Offenbarungen, in directer Beziehung zum Christenthum; allein anderer Seits zeigt sie auch das Bestreben der Kirchenväter, die Erkenntniß der Wahrheit der sich selbst überlassenen Vernunft abzusprechen, und auf positive Offenbarung zurückzuführen. Dieß Zurückführen nun einiger wirklich oder vermeintlich Platonischer Lehren auf Moses und die Propheten zeigt vollends klar, wie weit das Christliche in Plato nach der Ansicht der Kirchenväter geht; auch die höchsten Lehren Platos gehen über die im A. T. geoffenbarten nicht hinaus.

Aber wie erklärt sich das, daß die Kirchenväter auch die Trinitätslehre bei Plato finden?[3]) Es ist hiebei dasselbe

---

1) Just. Mart. Cohort. ad Graec. p. 20—26. 28. passim. Clem. Alex. Cohort. ad gentes p. 60 f.; Strom. I, 1 p. 321; 373; I. 22 p. 411; V. 5 p. 662 u. v. a.

2) Vgl. Herrmann, Geschichte und System der Platonischen Philosophie I, 58. Note 125.

3) Die Stellen, worauf sie sich hiebei berufen, sind außer Tim. 29. 47; Phil. 30, C; Epin. 986, E u. a. besonders Epist. II. (ad Dion.)

Interesse, wie bei dem Andern, nämlich die christliche Lehre durch alte Philosophen, besonders Plato bestätigen zu lassen, um ihr so eher Eingang zu verschaffen. Was aber die Bedeutung dieses Punktes betrifft, so könnte man zunächst kurz sagen, die Allegationen der Kirchenväter seien unstatthaft, denn die ächten Stellen, die sie citiren, wie Timäus und Philebus, enthalten keine Spur von der christlichen Trinitätslehre, und konnten nur vermöge ganz gewaltsamer Interpretation so verstanden werden; von den andern aber, aus Epinomis und den Briefen, ist erstens das Gleiche zu sagen — die Dreiheit, von welcher die Rede ist, ist, wenn man anders einen Sinn überhaupt in die Stellen bringen kann, nicht eine Dreiheit in Gott, sondern hängt mit der bekannten Platonischen Dreiheit der Begriffsmomente zusammen, — und zweitens überdieß ist längst ausgemacht, daß diese Schriften selbst unterschobene sind. Allein diese Bemerkungen entscheiden die Frage nicht, denn die Kirchenväter haben ein Mal die Stellen als ächte citirt und das Genannte darin gesehen; und wenn man dagegen sagen kann, es sei diese ihre Interpretation nach ihrer allegorisirenden Methode überhaupt zu würdigen, und stehe auf gleicher Linie damit, daß z. B. Clemens von Alexandrien die berühmte Stelle im Theätet p. 174 ff., wo Plato begeistert Gesinnung und Leben des Philosophen beschreibt, von den Christen versteht, und de Republ. III. p. 414, wo die drei Stände im Staate mit Gold, Silber und Erz verglichen werden, so erklärt, daß

---

p. 312, E u. Epist. VI. (ad Herm. Erast. et Corisc.) p. 323, D. vgl. z. B. Clem. Alex. Strom. V., 14 p. 710. S. Akermann S. 44.

Plato das eherne Geschlecht die Griechen, das silberne die Juden, das goldene die Christen genannt habe:[1] so ist zwar allerdings zuzugeben, durch diese Wahrnehmung werde die Bedeutung der Thatsache, daß die Kirchenväter die heil. Trias in Plato gesehen haben, sehr heruntergestimmt; allein daß es ihnen dabei gar nicht Ernst gewesen, oder gar daß sie selbst gewußt hätten, ihre Argumentationen seien Spielereien, darf man denn doch wohl nicht behaupten. Mehr Gewicht und wohl entscheidendes hat dieß, daß die Kirchenväter auch diese (vermeintliche) Lehre des Plato auf die heil. Schriften der Hebräer zurückführen.[2] Denn sie wußten gar wohl, daß die Trinität in den alttestamentlichen Offenbarungen zwar durchgeschimmert hatte, aber nicht offenbar geworden war; die volle Erkenntniß derselben trat erst mit Christus ein; und wenn sie also dem Plato eine Trinitätslehre zuschrieben und dieselbe auf die alttestamentlichen Offenbarungen zurückführten, so war damit schon faktisch erklärt, sie seien nicht gemeint, die eigentlich christliche Trinitätslehre oder Erkenntniß der wahren Trinität dem Plato zuzueignen.

Fassen wir die Sache kurz, so haben die Kirchenväter, ganz der Wahrheit gemäß, als dem Christenthum Verwandtes in Plato fürs Erste nur Lehren überhaupt erkannt, Nichts von Erlösungselementen in ihm gesehen, und zweitens näher auch nur solche Lehren, welche nicht eigenthümlich christlich sind, sondern Theils auf allgemeiner Vernunfterkenntniß, Theils — nach Ansicht der Kirchenväter — auf alttestamentlicher Offenbarung beruhen. Fragt es sich hiernach um den

1) Strom. V., 14 p. 706.

2) Clem. Alex. l. c. p. 710: *Πλάτων . . . . φαίνεται πατέρα καὶ υἱὸν, οὐκ οἶδ᾽ ὅπως, ἐκ τῶν Ἑβραικῶν γραφῶν ἐμφαίνων.*

Grund des hohen Ansehens, welches Plato in der alten Kirche genoß, so sehen wir ihn darin, daß Plato 1) als derjenige unter den Heiden erkannt war, in welchem sich die Wirksamkeit des λόγος σπερματικὸς besonders geoffenbart, und 2) noch überdieß die Annahme nahe lag, er habe sich aus den Schriften des A. T. unterrichtet. Neben dieser Anerkennung der Aehnlichkeit einzelner Platonischen Lehren mit christlichen, und neben der hiemit zusammenhängenden Verehrung des Plato konnte recht wohl eine Anschauung und Ueberzeugung bestehen, welche den Platonismus im Ganzen als etwas vom Christenthum prinzipiell und wesentlich Unterschiedenes erkannte, und welche in den oben angeführten Worten des Clemens und Justin und vielfach anderwärts einen so entschiedenen Ausdruck gefunden hat.

Es konnte sich nicht darum handeln, Alles von allen Kirchenvätern zusammenzustellen, wo über den Plato und das Christliche bei ihm gesprochen ist; es genügt, die Ansicht der Kirchenväter über den fraglichen Gegenstand im Allgemeinen bezeichnet zu haben. Ebensowenig ist nöthig, dieser Darstellung eine Kritik beizugeben, denn Theils liegt solche schon unmittelbar darin, Theils wird sie sich später von selbst ergeben. — Was im Mittelalter und später über das Christliche und Nichtchristliche in Plato gedacht worden, wäre zwar interessant zu untersuchen; allein dieß Interesse könnte doch nur ein literarisch-historisches sein; und was dieß betrifft, so mag zu seiner Befriedigung das aus den Kirchenvätern Beigebrachte genügen. [1]) Sehr wichtig dagegen, weil die Sache von neuen Seiten anfassend, sind die neuesten Erörterungen, die unsre Frage erfahren hat — durch Aker-

1) Vgl. Akermann S. 14—20.

mann [1]) und Baur. [2]) Wir haben dieselben insoweit zu betrachten, als nöthig ist, um zu sehen, ob dadurch die wichtige Frage, die wir behandeln, zum Abschluß gekommen, oder ob es immer noch nicht unnöthig geworden sei, ihr Zeit und Forschung zu widmen.

Akermann stellt Alles zusammen, was je vereinzelt als mit dem Christenthum verwandt bei Plato hervorgehoben worden. Zuerst werden an der Hand der Luxdorphiana [3]) einzelne Parallelstellen zur Bibel, Sentenzen, Sprüche, Lehren ꝛc. in großer Menge beigebracht; dann wird die Aehnlichkeit mehrerer Platonischer Verordnungen mit Mosaischen hervorgehoben; sofort mehrere Stellen bezeichnet, wo, ohne daß geradezu Parallelen aus der heil. Schrift entsprächen, ein christlicher Geist athmet. Nach diesem geht die Vergleichung auf die Theologie und Ethik. Es wird nachgewiesen, daß die Platonische Theologie im Allgemeinen — als Lehre von Einem Gott, Schöpfer ꝛc. ꝛc., — dann auch als Offenbarungstheorie durchaus mit der christlichen übereinstimme oder ihr ähnlich sei. Bei der Ethik ohnehin ist diese Aehnlichkeit bekannt genug (S. 55—68). Endlich werden einige formelle Punkte namhaft gemacht: der Menschwerdung Christi entspreche die angebliche göttliche Abkunft des Plato; wie der Herr sich der Gleichnißreden bediene, so Plato der Mythen

1) In der bereits mehrfach citirten Schrift.

2) Das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus. Tübingen 1837.

3) Luxdorph, eine Däne, hat an den Rand seiner Ausgabe des Plato fortlaufend aus der heil. Schrift Parallelstellen gesetzt. Nach seinem Tode hat Worm dieselben zusammengestellt, und unter dem Titel Luxdorphiana e Platone herausgegeben.

zur Offenbarung und Verhüllung zugleich der Gedanken; der höhern Auffassung und Darstellung des Herrn durch Johannes entspreche eine gleiche des Socrates durch Plato (im Gegensatz gegen Xenophon) u. s. w.

So ist die Parallele zwischen Platonismus und Christenthum vollständig, und die Verwandtschaft, welche hiedurch ans Licht gehoben wird, ist eine so durchgängige, daß fast allen christlichen Religionslehren Lehrsätze von Plato entsprechen. Allein, sagt nun Akermann, in all diesen Verwandtschaften von Sätzen, Lehren, Einzelheiten, liegt das Christliche des Plato nicht, es darf überhaupt nicht gesucht werden in der Lehre, „aus dem einfachen Grunde, weil das eigentlich Christliche in den Lehren des Christenthums selbst nicht liegt" S. 75. Will von Christlichem bei Plato die Rede sein, so muß solches im Geiste des Ganzen gesucht werden; nach Prinzip und Endzweck muß der Platonismus dem Christenthum verwandt sein, dann und nur dann läßt sich eigentlich von Christlichem in Plato sprechen. Es fragt sich nun, ob solche Verwandtschaft vorhanden sei. Akermann antwortet: Ja. Denn „das erhabene Werk und Ziel des Christenthums ist Heil oder Erlösung und Gottseligkeit; und dieses Heil ist auch unverkennbar der begeisternde Hauptgedanke und Endzweck der Platonischen Philosophie," und „das Christliche in Plato und im Platonismus stellt sich mithin im Begriff des Heilbezweckenden heraus" S. 291. Die Erlösungstheorie des Plato ist gegründet auf die Lehre von Gott, der als Prinzip und Endzweck, als absolut weise, gütig und mächtig erkannt ist; und diese Stellung der Theologie im System ist nun, ganz abgesehen von ihrem Inhalte, das erste eigentlich Christliche bei Plato, denn im Christen-

thum hat die Theologie genau dieselbe Stellung und Bedeutung. S. 291—300. Die Momente aber des Heilbezweckenden bei Plato sind: Hilfsbedürftigkeit des Menschen, Rückkehr zu Gott, Erlösung als Versöhnung mit Gott, und damit dann Seligkeit; also genau dieselben Momente, wie in der christlichen Heilsordnung S. 301—320.

Hiemit ist nun wahre, und nicht nur wahre, sondern auch vollständige Christlichkeit im Platonismus nachgewiesen. Aber nun wendet sich das Blatt. Dieß Evangelium des Plato, sagt Akermann, ist ein nur ideelles, nicht reelles, Christus ist noch nicht wirklich, sondern nur im denkenden Geist (S. 342). Im Christenthum ist Person, Leben, That, Wirklichkeit, bei Plato Idee, Lehre, Wissenschaft; dort ist Gott Mensch geworden, hier wird der Mensch Gott, dort ist Demuth, hier Stolz, dort das Gefühl des Mangels, hier der Habe, dort Gnade, hier Selbst, dort Selbstverläugnung und Kreuz, hier Denken der Gottheit. So ist die Platonische Erlösung doch in der That nur Erlösung von Irrthum — durch Wissenschaft, während im Christenthum Erlösung von wirklicher Sünde ist — durch und in That. Mit Einem Wort: das Christenthum ist heilkräftig, der Platonismus heilbezweckend S. 331—341. Hiemit ist die Differenz zwischen beiden Systemen als derartige bezeichnet, wie zwischen Idee und Wirklichkeit besteht: der Platonismus ist ideelles, das Christenthum wirkliches Evangelium.

An dieser Auffassung der Sache durch Akermann ist nun zunächst das hervorzuheben und zu rühmen, daß sie eine richtige und genügende Kritik der Kirchenväter enthält, welche, wie wir gesehen, nur Einzelnes, Lehren, Meinungen &c. als Christliches in Plato bezeichneten. In Solchem besteht, wie

Akermann ganz recht sagt, das Christenthum nicht, in Solchem kann also auch nicht das Christliche bei Plato gesehen werden. Betrachten wir aber die Akermann'sche Schrift für sich, um sie einer Kritik zu unterwerfen, so ist also ihr Resultat kurz dieses: im Wesen seien Platonismus und Christenthum einander gleich, dieß Wesen sei das Heilbezweckende, und der Unterschied zwischen beiden sei nur der, daß der Platonismus im Wesen geblieben, nicht im Stande gewesen sei, das Bezweckte zu verwirklichen, während das Christenthum es zur Wirklichkeit gebracht habe. Dagegen hat nun Baur bemerkt (S. 11), diese Bestimmung des Unterschiedes sei schwankend und unrichtig, denn in gewissem Sinne könne man auch vom Christenthum sagen, es erreiche das bezweckte Heil nicht, inwiefern es nämlich immer auf die Freiheit des Einzelnen ankomme, es anzunehmen und in sich zu verwirklichen; anderer Seits müsse man dem Platonismus, sobald zugegeben sei, daß er das Heil bezwecke, auch zugeben, er bewirke es, denn jeden Falls sei es möglich, daß die Idee in die Wirklichkeit trete, es von der Idee zum Leben komme rc. Diese Bemerkung ist gegründet. So lang nicht bewiesen ist, es sei daß der Platonismus das Heil bezwecke, das Christenthum dasselbe bewirke, wesentlich und nothwendig, das Gegentheil also unmöglich, so lang ist mit der Akermann'schen Bezeichnung des fraglichen Unterschiedes Nichts gesagt. Aber gesetzt auch, dieser Beweis wäre geführt, so fragt es sich erst noch: ist das Heil, welches der Platonismus bezweckt, dasselbe, als das, welches vom Christenthum bezweckt und bewirkt ist? Offenbar ist die Meinung Ackermanns: Ja. Allein hiegegen ist mit Recht bemerkt worden, das mit dem christlichen Heil identische Heilbezweckende sei

nur das Judenthum, die Offenbarung des A. T.[1]) Akermann hat Platonismus und alttestamentliche Offenbarung zusammengeworfen; nach ihm ist der Unterschied zwischen beiden nur der, daß „das Jüdische heilerwartend, der Platonismus (wie alles Heidnische) heilersinnend war" S. 290. Diese Gleichstellung aber des Judenthums und Heidenthums dürfte wohl schwer, ja unmöglich sein zu rechtfertigen. Akermann hat auch gar Nichts für solche Rechtfertigung beigebracht. Hiernach ist es gewiß keine Uebereilung, wenn wir dem Urtheile Baurs beistimmen, daß das Resultat der Akermann'schen Erörterung unsicher, schwankend sei.

Dürften aber auch oder müßten wir zugeben, als das Christliche in Plato sei das Heilbezweckende zu bezeichnen, so müßten wir dennoch die Akermannsche Erörterung als ungenügend erkennen. Handelt es sich um Angabe des Christlichen bei Plato, so ist die erste und letzte Frage die nach der Stellung und Bedeutung des Platonismus und des Christenthums in der Geschichte. Diese Frage aber hat Akermann nicht beantwortet, nicht ein Mal aufgeworfen; und dieser einzige Punkt reichte hin, seine Arbeit als ungenügend, seine Auffassung der Sache als eine solche zu erweisen, über welche hinaus zu gehen.

Dieß ist denn auch geschehen durch Baur; gerade diese Hauptfrage bildet den Ausgangspunkt der Baur'schen Erörterung.

Baur, im Allgemeinen an Hegels Geschichte der Philosophie sich anschließend und großen Theils nur die von

---

1) Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit. Jahrg. 1836, 2. H. S. 484 vergl. S. 514.

Hegel grundgelegten Gedanken explicirend, geht davon aus, daß „wie das Christenthum seinem ganzen Inhalt und Charakter nach die größte welthistorische Erscheinung sei, so auch das, was man als das Christliche des Platonismus bezeichnen zu können glaubt, etwas Epoche Machendes sein werde" S. 23. Oder: soll von Christlichem in Plato die Rede sein können, so muß seine Philosophie epochemachend sein. Dieß ist sie denn auch, denn sie ist unmittelbar aus der Sokratischen Philosophie herausgewachsen, diese aber ist in der That eine epochemachende Erscheinung, steht an der Spitze einer ganz neuen Richtung der geistigen Entwicklung (a. a. O.). Näher: „der Platonismus hat für die vorchristliche heidnische Periode dieselbe Bedeutung, welche das Christenthum für die mit Chrstus beginnende Weltperiode hat" S. 146. Diese Stellung nun in der Geschichte, diese historische Bedeutung ist das Erste und Allgemeinste, worin die Analogie des Platonismus mit dem Christenthum, also Christliches in Plato zu sehen ist. Jetzt fragt sich's aber, worin das Epochemachende des Platonismus, respective der Sokratischen Philosophie liege. Antwort: darin „daß in Sokrates . . . die Rückkehr des Bewußtseins aus der Objektivität, in welcher es aufgegangen war, in die Subjektivität geschehen ist" (S. 22), oder wie Hegel[1]) sagt: „die unendliche Subjektivität, Freiheit des Selbstbewußtseins, ist in Sokrates aufgegangen dadurch, daß er die Wahrheit des Objektiven auf das Bewußtsein, auf das Denken des Subjekts, zurückgeführt hat." Hiemit ist sogleich ein zweiter Punkt gegeben. Diese Wendung nämlich des Bewußtseins ist nicht nur das

---

1) Geschichte der Philosophie Bd. II. S. 42.

Epochemachende des Sokrates und Plato, sondern gibt zugleich der Philosophie den wesentlich gleichen Inhalt, den das Christenthum hat. „Die höchste Aufgabe des Christenthums nämlich ist, den Menschen in seinen wesentlichsten religiös-sittlichen Interessen zu ergreifen; Alles, was zum Inhalt des Christenthums gehört, hat seine Bedeutung nur darin, daß es ein Moment für das religiös-sittliche Verhältniß des Menschen zu Gott ist, ein Moment zur Realisirung der ewigen Seligkeit, deren Subject der seiner sittlichen Natur und seiner Abhängigkeit von Gott sich bewußte Mensch ist. Für diesen Zweck läßt das Christenthum den Menschen seinen Blick in die innerste Tiefe seines eignen Wesens richten, um ihm durch diese Einkehr in sein eigenes Selbst die höchsten sittlich-religiösen Bedürfnisse, die nur durch Christus befriedigt werden können, zum . . . Bewußtsein zu bringen." Mit Einem Wort: „rein sittlich-religiöse Bestimmung des Selbstbewußtseins ist dem Christenthum eigenthümlich" S. 22. Oder man kann auch so sagen: Im Christenthum ist — Eins für Alles — Menschwerdung Gottes. Nun aber ist das, was in Sokrates aufgegangen, nämlich „die Reflexion des Bewußtseins in sich selbst, das Wissen des Bewußtseins von sich als solchem, daß es das Wesen ist, wenn man will, daß das Bewußtsein, daß Gott ein Geist ist — nichts Anders, als, in einer gröbern sinnlicheren Form, daß Gott menschliche Gestalt anzieht (Hegel), so daß also, wenn die Bedeutung des Sokratischen Prinzips auf diesen Ausdruck gebracht wird, die Beziehung desselben auf das Christenthum" — in der That sehr „nahe liegt" S. 24. Allerdings zwar ist das in Sokrates aufgegangene Selbstbewußtsein noch nicht geradezu das nämliche, wie das eben geschilderte christ-

liche; aber das Verhältniß zwischen beiden ist dieß, daß das christliche die Ergänzung des Sokratischen, die Vollendung „jener Bewegung ist, zu welcher der erste entscheidende Impuls von Sokrates ausging" (ebendas.). Von Sokrates an nämlich war der Mensch seiner sittlichen Natur nach nothwendig der Mittelpunkt aller wahren Philosophie, und dieß die nothwendige Voraussetzung des Christenthums. S. 23. Der Gang war der, daß die einfache Selbsterkenntniß des Sokrates sich — nach einem nothwendige Prozesse — nach und nach zur Sündenerkenntniß entwickelte (S. 24. 25); was der eigentliche Ausdruck für die christliche Selbsterkenntniß ist; so daß man sagen kann: „Sokratische Philosophie und Christenthum verhalten sich, in ihrem Ausgangspunkte betrachtet, zu einander, wie Selbsterkenntniß und Sündenerkenntniß, oder wie Allgemeines zu Besonderem." S. 24.

Demgemäß ist das Christliche in der Sokratischen Philosophie (und damit auch in der Platonischen) im Allgemeinen dahin bestimmt, daß 1) die Stellung dieser Philosophie in der Geschichte der des Christenthums überhaupt analog, und 2) ihr Inhalt dem Wesen nach derselbe sei, als der des Christenthums, näher so, daß dieser Inhalt, diese christlichen Elemente derselben „die ersten Anfänge und Ausgangspunkte einer Bewegung sind, die sich in der Folge im Christenthum vollendete." S. 30.

Hier wäre nun vor Allem zu fragen, wie diese zwei Punkte zusammenstimmen. Sind nämlich die Elemente der Platonischen Philosophie als die ersten Anfänge und Ausgangspunkte einer Bewegung begriffen, die sich in der Folge im Christenthum vollendete, so daß dieses sich zu jener verhält, wie das Besondere zum Allgemeinen: so ist zu zweifeln,

ob dem Christenthum dieselbe epochemachende Stellung, die dem Platonismus angewiesen ist, gegeben werden dürfe, denn es kommt ihm in diesem Falle nicht die nämliche oder vielmehr gar keine Prinzipalität zu. Ebenso umgekehrt: Ist dem Christenthum dieselbe welthistorische Bedeutung gegeben, wie der Platonischen Philosophie, so wird man es schwerlich als bloße Weiterentwicklung und Vollendung dieser ansehen dürfen — die Ebenbürtigkeit zweier Erscheinungen setzt, wenn auch nicht gänzliche Unabhängigkeit von einander, so doch wenigstens Selbstheit der einen wie der andern voraus. Doch wir können diese Frage lassen; sie ist insofern nicht weiter praktisch, als bei der Ausführung im Einzelnen überall nur das unter 2) bezeichnete Verhältniß dargestellt, d. h. das Christenthum als die bloß natürliche Vollendung des Platonismus begriffen, und eben dieß als das Christliche der Platonischen Philosophie bezeichnet ist.

Diese Ausführung im Einzelnen nun geschieht unter zwei Hauptgesichtspunkten, 1) nach dem Charakter der Hauptlehren der Platonischen Philosophie und dem allgemeinen Standpunkt derselben, und 2) nach der Stellung und Bedeutung, welche der Person des Sokrates von Plato gegeben ist. Unter dem ersten Gesichtspunkte kommen zur Sprache a) die Republik, worüber gesagt ist, es fehle derselben, um ganz identisch mit der christlichen Kirche zu seyn, gar Nichts, als die Geltendmachung des Prinzips der subjektiven Freiheit neben der Substanzialität des Ganzen. b) Die Ideen. Diese, heißt es, seien nichts Anderes, als Christus = Urmensch, und der Abfall derselben = ihr Wirklichwerden nichts Anderes, als der im Christenthum erkannte Sündenfall = Herausgehen des an sich seienden oder

des allgemeinen Menschen in die Besonderheit; endlich die Wiedererinnerung = immer wiederholte Hereintreten des Göttlichen, Unendlichen in das Endliche nichts Anderes, als die Menschwerdung des Christenthums. Der Unterschied zwischen der Platonischen Ideenlehre und der christlichen Erlösungslehre sei nur der, daß hier nicht nur eine immer wiederholte, sondern dabei auch eine absolute Menschwerdung, dort aber nur erst die immer wiederholte (relative) begriffen werde, d. h. im Christenthume sei die Identität Gottes und des Menschen nicht bloß als eine durch den Denkakt des Einzelnen gesetzte und immer wieder zu setzende, sondern auch als an sich seiende, im Platonismus aber nur in ersterer Weise begriffen. Hiemit steht in Verbindung, daß dem christlichen Glauben, d. h. der im Subjekt seienden Einheit des Göttlichen und Menschlichen (daher der subjektiven Bedingung der Erlösung, wie die an sich seiende Einheit des Göttlichen und des Menschlichen die objektive Bedingung derselben ist) die Platonische Liebe nicht nur entspreche, sondern ganz gleich sei. c) Die Lehre von Gott. Plato habe, indem er die Welt als göttlichen Wesens, als Abbild, Sohn Gottes, Gott aus Gott, erkannt habe, das Wesentliche der Trinität begriffen, denn dieß bestehe eben darin, daß in der Einheit (sc. des göttlichen Wesens) der Unterschied (sc. die Welt), und im Unterschied die Einheit sei. Indessen auch hier habe Plato dem Christenthum einen Schritt weiter zu gehen überlassen; er habe nämlich erst den Sohn, d. h. die Welt, wie sie aus Gott hervorgegangen, nicht auch den Geist d. h. die Welt wie sie zu Gott zurückkehrt, als das mit Gott identische Anderssein Gottes begriffen. Endlich d) wird der religiöse Charakter der Platonischen Philosophie über-

haupt genannt — die Erkenntniß der Erlösungsbedürftigkeit, der wirklichen Erlösung durch Befreiung von den Banden des Körpers, der Sinnlichkeit rc., wobei übrigens als Differenz bezeichnet ist, daß diese Platonische Erlösung eine hauptsächlich oder nur durch Wissenschaft zu bewirkende sei.

Was zweitens die Stellung betrifft, welche die Person des Sokrates bei Plato hat, so läuft die bis in's Einzelnste durchgeführte Parallele zwischen Sokrates und Christus, Platonismus und Christenthum, auf den Hauptsatz hinaus: „im Platonismus gehe, wie im Christenthum, Alles von dem Mittelpunkt eines als Offenbarung des Göttlichen angeschauten Menschenlebens aus" (S. 103), so daß Sokrates für Plato und den Platonismus ganz dasselbe sei, was Christus für die Evangelisten und das Christenthum. Der Unterschied sei nur der, daß Sokrates trotz seines Idealisirtseins als bloßer Mensch begriffen sei, und nur dieser Mensch als das Göttliche, während die Christen, einen Schritt weitergehend, Christus als menschgewordenen Gott, also wahren Gott, d. h. Gott als Mensch erkannt haben.

Dieß, heißt es zum Schluß, sei überhaupt die Differenz zwischen Heidenthum (also auch Platonismus) und Christenthum. Der Platonismus mitsammt dem ganzen Heidenthum begreife das Göttliche und Menschliche insofern als Eins, als er das Menschliche als göttlich erkenne; das Christenthum dagegen erkenne das Göttliche als menschlich, und erst in Folge davon auch das Menschliche als göttlich, und so also absolut, während Plato und das Heidenthum nur relativ, das Menschliche und Göttliche als Eins. Hiernach ist die von Baur bezeichnete Differenz zwischen Platonismus und Christenthum eine derartige, daß sie der wesentlichen Gleich-

heit keinen Eintrag thut. Das christliche Bewußtsein von der objektiv oder an sich seienden Einheit des Göttlichen und Menschlichen, d. h. der Menschheit Gottes ist nur die, und zwar sich von selbst und nothwendig ergebende Ergänzung des Platonischen von der subjektiv oder relativ seienden Einheit des Menschlichen und Göttlichen, d. h. der Göttlichkeit des Menschen. Deßhalb ist es, nach Baur, bei Plato auch schon zur Ahnung dessen gekommen, was das Christenthum begriffen hat. S. 153.

Es ist nun zu sehen, ob wir dieser Auffassung des Christlichen in der Platonischen Philophie beizustimmen und hiemit dann die Erörterung zu schließen haben oder nicht. Zu dem Ende wären die einzelnen Vergleichungsmomente zu prüfen und nach ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit zu beurtheilen. Allein wir können uns diese Weitläufigkeit ersparen, denn jeder Urtheilsfähige sieht aus dem, was wir angeführt, leicht ohne weitere Beihilfe, daß 1) die Stellung Christi zum Christenthum als bloß weitere Entwicklung der Stellung des Sokrates zum Platonismus in der oben angegebenen Weise nur von Solchen kann angesehen werden, welche, der mythologischen Auffassung Christi und des Christenthums huldigend, meinen, die Gottmenschheit Christi sei weiter Nichts, als das in Christus zuerst vollständig entwickelte Bewußtsein der wesentlichen und tolalen Einheit Gottes und des Menschen. Ebenso 2) daß die christlichen Hauptlehren — von der Trinität, Erlösung 2c. als bloß weitere Entwicklung der Platonischen Philosopheme nur von Solchen können angesehen werden, welche, der Hegel'schen Philosophie ohne Kritik folgend, die von der Kirche bezeugte historische Thatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes für den der

Weise der Vorstellung angehörenden Ausdruck eines puren Gedankens erklären, und unter Christenthum nichts Anderes verstehen, als absolutes Selbstbewußtsein der Menschheit, d. h. das menschliche Selbstbewußtsein als absolutes Bewußtsein. Verhält sich aber dieses also, so ist auch durch die Baur'sche Arbeit die Frage nach dem Christlichen in Plato nicht zur Entscheidung gebracht; denn Nichts zwingt uns, die Gestaltungen des Selbstbewußtseins in der modernen Philosophie als christlich oder gar als das Christliche anzuerkennen; um so weniger, als die offeneren und freimüthigeren Anhänger der Schule längst bekannt haben, es bestehe zwischen ihnen und dem Christenthum eine unübersteigliche Kluft, und das von Hegel als christlich Bezeichnete sei Nichts weniger als christlich; und wir sind somit allerwenigstens berechtigt, bei einer Vergleichung des Platonismus mit dem Christenthum als das Christliche Dasjenige zu nehmen, was als solches von der Kirche bezeugt und erklärt ist — ohnehin so lang es sich nur um Bezeichnung des Christlichen im Platonismus handelt.

Gehen wir nun von diesem Begriff des Christlichen aus, so ist, was wir zur Erörterung vorliegender Frage beizubringen haben, Folgendes.

1. Nehmen wir zunächst Platonische Philosophie und Christenthum nur an und für sich, als diese bestimmten Erscheinungen, ohne ihre Stellung und Bedeutung in der Weltgeschichte zu beachten, so zeigen sie sich als gegensätzlich Unterschiedene, und Nichts in der Platonischen Philosophie kann als christlich bezeichnet werden. Allerdings ist Thatsache und nicht in Abrede zu stellen: nicht nur viele, sondern alle Hauptlehren der Platonischen Theologie und Moral, inwiefern diese nur subjektive Ethik, nicht Politik ist,

haben Parallelen in den Schriften des A. und N. T. Wer sich hierfür interessirt, ist auf die mehrerwähnte Schrift von Akermann zu verweisen, wo das Gesagte zur Genüge dargethan ist. Allein dieß gibt der Platonischen Philosophie keine Christlichkeit. Alle hieher gehörigen Lehren sind nämlich, wenn auch in der heiligen Schrift enthalten, doch nicht eigenthümlich christliche, sondern auf allgemein vernünftiger Erkenntniß beruhend. Plato hat Gott als vernünftigen erkannt; daraus floß dann seine ganze Theologie, die Lehre von den Eigenschaften Gottes — Einheit, Güte, Weisheit, Macht ꝛc. — von der Schöpfung der Welt ꝛc., und die auf die Theologie basirte Moral. Dieß ist Alles. Die Vernunft wurde aber weder durch die Sünde vernichtet, noch durch die Wiederherstellung der absoluten Offenbarung in Christus außer Gebrauch und Geltung gesetzt; so daß also in allgemein vernünftigen Erkenntnissen Christen und Nichtchristen in Allweg zusammentreffen können. Solch vernünftige Einsicht macht weder die Christen zu Nichtchristen, noch die Nichtchristen zu Christen. Eigenthümlich christliche Lehren sind nur die von Trinität, wie sie im Symbolum Athanasianum ausgesprochen ist, dann die von der Erlösung durch Gnade und Glaube innerhalb der Kirche, und was hiemit in nothwendigem Zusammenhange steht. Das sind aber nicht Theoreme, einfache Lehren, sondern aus der Thatsache der Menschwerdung und des Opfertodes Christi und der Gründung der Kirche abstrahirte und sofort als Lehrsätze ausgesprochene Wahrheiten. Von all dem hat Plato Nichts, keine Spur, keine Ahnung. Natürlich. Muß doch überall der Abstraction die Thatsache, aus welcher abstrahirt werden soll, vorausgehen. Dieß führt uns auf den zweiten Punkt.

Es ist nämlich zweitens näher zu sagen: Im Christenthum ist das Erste, oder vielmehr Substanzielle, Ganze, eine Thatsache; das ganze Christenthum ist Wirklichkeit. Die Lehren, die man als christliche Lehren bezeichnet, sind nichts Anderes, als das Wissen um diese Thatsache, Erkenntniß und Erklärung dieser Wirklichkeit.

Die Platonische Philosophie dagegen ist eben nur Philosophie, Wissenschaft, Lehrsystem. Wissenschaft aber ist nicht Wirklichkeit, mit bloßem Erkennen ist noch Nichts gewirkt. Der Zusammenhang der That und Wirklichkeit mit der vorausgehenden Wissenschaft ist nur der, daß die Erkenntniß Dessen, was ist, die weitere erzeugt, nämlich Dessen was sein soll, und hiedurch vielleicht zum Wirken, zum Setzen des als sein sollend Erkannten, antreibt. So ist es bei Plato der Fall gewesen; und hierin liegt das, was man die Platonische Erlösung genannt hat. Er hat Gott als Vernunft, und somit die Welt, das Werk und Bild Gottes, als vernünftig, und in Folge hiervon das Vernünftige als das Seinsollende erkannt; weßhalb ihm das Prinzip der sogenannten Erlösung die Wissenschaft, Philosophie als Erkenntniß des Vernünftigen, war und sein mußte, weil er von dieser Erkenntniß erwartete, sie werde wirksam sein, Denjenigen, der sie besitzt, antreiben, sein Leben vernünftig, der Idee gemäß, einzurichten. Wir können nun ganz absehen von dem Inhalt einer Seits der Thatsache des Christenthums, anderer Seits der Wissenschaft des Plato: dieß einfach Unmittelbare, daß bei Plato die Lehre, im Christenthum die Thatsache das Erste, das *ὑποκείμενον*, dort das Wirken, hier die Lehre Consequenz ist, zeigt den Platonismus und

das Christenthum als Erscheinungen ganz und geradezu entgegengesetzten Wesens, und beweist, daß eigentlich Christliches bei Plato nicht zu suchen ist.

Will man übrigens der eben genannten Gegensätzlichkeit einen bestimmteren Ausdruck geben mit Beziehung auf den Begriff der Erlösung, des Heiles, so ist es, wie schon angedeutet, der: das Heil, welches Plato bezweckt, und die Weise, wie er es bezweckt, sei ein wesentlich Anderes, als Inhalt und Form der christlichen Erlösung. Bei Plato besteht das Heil darin, daß in reinem Denkprozesse Gott und die Ideen erkannt, d. h. ein Selbstbewußtsein als absolutes Bewußtsein gebildet, und dann diesem Selbstbewußtsein gemäß das Leben eingerichtet wird, d. h. die Ideen (oder die Idee des Guten) ebenso in der sittlichen Welt, der durch den Menschen zu setzenden Weltordnung, realisirt werden, wie sie in der Natur, der unmittelbar von Gott ausgegangenen Welt, realisirt sind. Das objektive Prinzip der Erlösung ist also die Erkenntniß des an sich und wahrhaft Seienden, Vernünftigen, Göttlichen = Selbstbewußtsein als absolutes Bewußtsein, das subjektive aber die Philosophie als Vermittlerin dieses Selbstbewußtseins. Daß nun hiegegen die christliche Erlösung, deren objektives Prinzip der Opfertod Christi, der heilige Geist und die Gnade, deren subjektives aber der Glaube und die im Glauben zu bewirkende Theilnahme am genugthuenden Werke des Erlösers ist, einen absoluten Gegensatz d. h. einen solchen bilde, der ein Anderssein des Wesens ausdrückt, braucht nicht erst gezeigt werden. In dieser Gegensätzlichkeit nun, die das Wesen betrifft, liegt die Differenz zwischen Platonischer Philosophie und Christenthum, nicht aber, wie Akermann will, darin, daß Plato das Heil

nur bezweckt, das Christenthum aber auch bewirkt, erreicht habe. Was Plato bezweckt hat, ist, wie Baur richtig bemerkt, in gewisser Weise auch bewirkt worden, ins Leben getreten. Von Aristoteles an ist ja größten Theils die philosophische Beschäftigung nur darin bestanden, die vorhandenen Resultate der bisherigen Philosophie praktisch zu verwenden, auf dieser Grundlage ein wahrhaftes und — glückseliges Leben zu errichten und auszubilden. Freilich haben all diese Versuche, Stoicismus und Epikurismus, Skeptizismus und zuletzt der Neuplatonismus, das letzte Ziel nicht erreicht, haben die Bedürfnisse des Menschen, wie sie nun ein Mal sind, nicht befriedigt, und so die bisherige Philosophie als ungenügend erwiesen. Aber eben hiernach stellt sich ja die Differenz zwischen Christenthum und Platonismus so, daß das christliche Heil, ins Leben getreten, genügt und befriedigt, das Platonische aber, obgleich verwirklicht, nicht genügt und nicht befriedigt, und eben dadurch sich erweist, nicht wahres, also gar nicht Heil zu sein. Somit erscheint hier wiederum, wie oben, die Differenz zwischen Platonismus und Christenthum als eine solche, welche in der Gegensätzlichkeit des Wesens besteht; und es muß wiederholt werden, daß eigentlich Christliches bei Plato gar nicht zu suchen ist, mit dem näheren Beisatze, die Platonische Philosophie habe lediglich negativ, eben durch das Ungenügendsein des in ihr evolvirten Bewußtseins, zur Annahme des Christenthums, zum Anschluß an dieß Andere, Entgegengesetzte, getrieben.

Je zuversichtlicher aber wir dieses ausgesprochen, um so weniger dürfen wir die Frage umgehen, die nunmehr entsteht: was ist es denn, was den Platonismus und das Christenthum zu wesentlich Anderen, Entgegengesetzten macht,

was ist das Wesen des einen und andern? Hiermit sind wir nun aber da angekommen, unsere Frage vom Standpunkt der welthistorischen Betrachtung aus zu erörtern, denn im welthistorischen Charakter, in der geschichtlichen Stellung und Bedeutung muß das Wesen beider fraglichen Erscheinungen ausgedrückt sein.

2. Um die Weltgeschichte überhaupt, und im Besonderen die Geschichte der Philosophie, das geschichtliche Leben des denkenden Geistes, zu begreifen, muß man von dem Gegensatz des Heidenthums und Judenthums ausgehen. — Folgen wir der Erzählung der Genesis, so hat Gott von Anfang an nicht bloß durch die Schöpfung als solche, faktisch, sondern daneben noch in besonderer Weise sich geoffenbart; man kann sagen: nicht bloß materiell, sondern auch formell, so aber, daß beide Offenbarungen zusammenfielen. Der ganze Zustand des ersten Menschen war, nach der Kirchenlehre, nicht ein bloß natürlicher, wie er durch die Schöpfung unmittelbar gesetzt ist, sondern ein von der Gnade Gottes getragener. Dieß Verhältniß wurde gestört und aufgelöst durch die Sünde. Zwar wurde sogleich das Band, das den Menschen mit Gott durch die formale Offenbarung verbindet, wieder geknüpft — durch die Hinweisung auf einstige Wiederherstellung des uranfänglichen Verhältnisses; aber dieß nahm bald die Gestalt an, daß ein Einziger, Abraham, und dann das ihm entsprossene Volk, das jüdische, Träger dieser formalen, wirklichen [1]) Offenbarung wurde. Alle zu diesem Volke nicht Gehörigen blieben in dem blos natürlichen, durch

1) Die in der Schöpfung als solcher liegende, faktische Offenbarung kann nur uneigentlich Offenbarung heißen.

die Schöpfung unmittelbar gesetzten Zustande. So war also die Menschheit in zwei Hälften getheilt, und es bildeten sich zwei Entwicklungsreihen, Judenthum und Heidenthum.

Die geistige Entwicklung des Heidenthums ist der Prozeß des nur natürlichen, sich selbst überlassenen menschlichen Bewußtseins, die des Judenthums der Prozeß des auf positiver (formaler) göttlicher Offenbarung ruhenden Bewußtseins. Darum ist die Entwicklung des Judenthums nicht eine nach natürlichen Entwicklungsgesetzen verlaufende, wornach immer Vollkommeneres aus Unvollkommenem, Höheres aus Niederem in vorher zu bestimmendem Gange herauswächst, sondern der ganze Entwicklungsgang verläuft sich an den einzelnen Momenten der fortgesetzten göttlichen Offenbarung, und in diesen sind seine Stadien bezeichnet. Diese Offenbarung aber hat erstens wesentlich Beziehung haben müssen und gehabt auf den kommenden Heiland, und so sich zur Weissagung gebildet, und zweitens den Gang genommen, daß sie mit dem Ablauf der Zeiten von Stufe zu Stufe an Deutlichkeit gewann. Am deutlichsten war sie zuletzt in der Prophezie Johannes des Täufers, und vollendet hat sie sich in der Erscheinung des Heilandes selbst, in der Menschwerdung. Die Weissagung ist in Erfüllung gegangen, die bisher nur gelehrte, prophezeite Wahrheit zur Wirklichkeit geworden, Gott offenbart sich nicht mehr durch Organe, Propheten, sondern durch Selbsterscheinung in menschlicher Gestalt. Diese Thatsache ist für's Erste wirklich, nicht zur Symbolisirung der „wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen" gedichtet, und sodann diese wirkliche Einheit Gottes und des Menschen nur wirklich in oder als Jesus Christus; Gott-Mensch ist nur Christus, nicht zugleich jeder andere Mensch. Nur das haben die

Andern, aber auch Alle, durch die Menschwerdung erhalten, daß sie nun in jene lebendige Verbindung mit Gott zurückgesetzt sind, in welcher der erste Mensch gewesen war bei und unmittelbar nach der Schöpfung. In der Erhaltung dieser Vereinigung liegt die Erlösung, die somit objektiv ist in Christus und seinem Werke, subjektiv aber in der Bewahrung der Gemeinschaft mit Christus.

Hierin liegt nun zweierlei zugleich: erstens die weltgeschichtliche Bedeutung Christi, welche hiernach nicht etwa darin besteht, daß er „Epoche“ gemacht, sondern darin, daß er die mit der Schöpfung gesetzten Verhältnisse restituirt, die Welt zum zweiten Mal geschaffen hat. Die Welt vor Christus mußte sich zurücksehnen in den mit der Schöpfung gesetzten Zustand, aus dem sie in Folge der Sünde herausgefallen war; daher das hoffnungsvolle Verlangen nach dem Messias und die entgegengehende Beziehung der ganzen alten Welt auf ihn, eine Beziehung, die bei den Juden einen deutlichen Ausdruck erhalten hat. Die Welt nach Christus aber hat die Aufgabe, das Verhältniß zu bewahren, das er gesetzt. So ist er der Herr der nach ihm lebenden Menschheit. Diese zwei Momente sind es, welche Christum zur Mitte der Weltgeschichte machen. — Ist hierin die weltgeschichtliche Stellung und Bedeutung Christi richtig angegeben, so ist nun zu sagen, daß also in diesem Hauptvergleichungspunkte, der von der weltgeschichtlichen Bedeutung hergenommen ist, eine Verwandtschaft zwischen Platonismus und Christenthum, oder Sokrates und Christus, auf keine Weise vorhanden ist. Es gibt nicht zwei Mitten der Weltgeschichte; und ist auch noch Niemanden eingefallen, der Platonischen Philosophie diese Stellung zu vindiciren. Sie

ist epochemachend. Allein es gibt noch viel Epochemachendes in der Weltgeschichte. Epochemachend- und Christlichsein ist nicht identisch; Christus ist nicht blos epochemachend. Und was soll es heißen: der Platonismus habe für die vorchristliche heidnische Periode dieselbe Bedeutung, welche das Christenthum für die mit Christus beginnende Weltperiode hat? Hunderte von Personen und Ereignissen haben für irgend eine mehr oder weniger bedeutende Geschichtsperiode dieselbe Bedeutung gehabt, d. h. auf den Gang der ihnen folgenden Geschichtsentwicklung entscheidenden Einfluß geübt. Wollte man hievon einen Titel nehmen, sie als dem Christenthum verwandt zu bezeichnen, so wäre solcher Verwandtschaften kein Ende. — Das Zweite, was sich aus obiger Darstellung des Entwicklungsganges des Judenthumes ergibt, ist dieß, daß das Christenthum die Vollendung des Judenthums ist, der Art, daß es, diese absolute Offenbarung, das letzte Glied der von Abraham an in gerader Linie fortlaufenden Entwicklungsreihe der Offenbarung bildet. Daraus folgt aber von selbst, daß es nicht Resultat und Vollendung der im Heidenthum liegenden und sich verlaufenden Entwicklungsreihe, nicht „Vollendung jener Bewegung" sein kann, „zu welcher der erste entscheidende Impuls von Sokrates ausgieng;" denn Judenthum und Heidenthum sind Gegensätze, wie Offenbarung und bloße Natürlichkeit, an zwei solche Gegensätze aber kann Ein und Dasselbe nicht auf dieselbe Weise sich anschließen als Vollendung. Uebrigens haben wir dieß nun näher zu beleuchten durch Eingehen auf das Wesen und die Geschichte des Heidenthums, durch Erörterung der Entwicklung, die das heidnische Bewußtsein gehabt hat, denn in diese Reihe fällt die Platonische Philosophie.

Im Gegensatz gegen das Judenthum, dessen Bewußtsein als auf positive Offenbarung basirt wesentlich Gottesbewußtsein ist, ist das Heidenthum die sich selbst überlassene Menschheit in dem Sinne, daß es zwar von der allgemeinen göttlichen Providenz getragen und geleitet ist, aber der positiven Offenbarung gänzlich entbehrt. Was davon in ihm ist, sind nur Erinnerungen an die Uroffenbarung, und der Inhalt dieser Erinnerungen nur Schatten des in der positiven Offenbarung des Judenthums gesetzten Wirklichen. Sein und Bewußtsein des Heidenthums sind daher wesentlich rein menschlich, nur natürlich, das Heidenthum ist pure Natürlichkeit, und die Entwicklung desselben folgt den Gesetzen aller natürlichen Entwicklung. Der Gang wird dann näher der sein, daß zugleich mit dem gesetzmäßigen Fortschreiten der Entwicklung des natürlichen Bewußtseins die mitgenommene Erinnerung an die Uroffenbarung mehr und mehr verloren geht, der mythologische Götterglaube (denn hierin ist jene Erinnerung ausgedrückt) mehr und mehr verschwindet. Die unmittelbare und daher auch niederste Stufe dieser reinen Natürlichkeit ist nun das, daß das Bewußtsein, das geistige Leben, nicht als solches ist, sondern geradezu mit dem Sein und Leben der äußern Natur, der unbewußten, zusammenfällt. Die Substanz des Bewußtseins ist die äußere Natürlichkeit in ihren mannigfaltigen Formen. Das Gottesbewußtsein ist ganz entsprechend, die Gottheit vorgestellt je als diejenige Naturkraft oder derjenige Naturprozeß, wovon das Bewußtsein überhaupt der Ausdruck ist. In dieser Gestalt erscheint das Heidenthum als orientalisches.[1] Bei den

1) Vgl. Braniß, Geschichte der Philosophie seit Kant. I. Bd. Einleitung.

Griechen kommt es zur Scheidung des Bewußtseins (des Geistes) und der äußern Natur (daher hier der Beginn der Philosophie). Aber diese Scheidung ist zunächst eine unbewußte. Das Bewußtsein ist thätig, diese Thätigkeit geht darauf, die Natur, Welt, ihre Construktion, den Zusammenhang ihrer Theile, die höchste Ursache rc. zu erkennen, und es steht so das Wissen (das Subjekt des Wissens) dem Objekt des Wissens gegenüber. Aber dessen ist das Bewußtsein sich nicht bewußt, und kommt deßhalb nicht dazu, sich selbst als Fürsichseiendes, als das Andre des von ihm Erfaßten zu erkennen. Mit Einem Wort: es wird gedacht und erkannt, aber daß gedacht und erkannt werde, ist nicht gewußt. Daher ist das Bewußtsein passiv, von dem Objekt abhängig, d. h. es bildet sich zu dem, wozu das Objekt es macht. Da bei so bewandter Sache als das Absolute, als höchste Ursache, wornach gefragt wird, nur ein mit dem vorliegenden Objekt unmittelbar Verbundenes erkannt werden kann, so wird die Philosophie zur Negation des mythologischen Götterglaubens, und es nimmt die Gestalt an, daß die Götter als der Ausdruck für natürliche Ursachen und Wirkungen angesehen werden. Diese erste Periode der griechischen Philosophie reicht bis zu den Sophisten. In diesen tritt sofort bewußte Scheidung des Bewußtseins und der Natur, des denkenden Subjekts und der objektiven Wirklichkeit, ein. Diese Scheidung bildet sich zu einem Zwiespalt, und zwar so, daß nur das denkende Subjekt als wahrhaft Seiendes anerkannt, dem Objekt des Denkens aber, aller Objektivität, die Wirklichkeit abgesprochen, und so überhaupt objektive Wahrheit geleugnet wird. Von einem Absoluten im Sinne der frühern Philosophie kann hiernach nicht die Rede sein; und da somit

nicht nur die mythologischen Götter nicht mehr anerkannt sind, sondern auch in der Natur kein Ausdruck für sie gesehen wird, so erscheinen die Sophisten als Atheisten. — Diese Gestaltung des Bewußtseins war nothwendig, denn der Gedanke, der als Prinzip erkannt war (seit Anaxagoras), konnte nach der Natur der Sache zunächst nur als im denkenden Subjekt seiend, nicht aber als außer demselben existirend oder realisirt begriffen werden. — Aber Sokrates sodann hat diese Objektivität des Gedankens (der Vernunft) im Allgemeinen bestimmt geahnt, in beschränkter Weise begriffen, und Plato nun die Ahnung seines Lehrers zur Erkenntniß erhoben. Die Platonische Philosophie ist dieß, das Universum im Ganzen und Einzelnen als realisirte Vernunft, und somit die Vernunft (oder den Gedanken) als objektiv zu begreifen. Der Timäus hat sich die Aufgabe gestellt, die Welt als Abbild Gottes, d. h., wie es näher erklärt ist, als realisirte Idee des frei sich entschließenden und schaffenden Gottes darzustellen. Hiemit ist nun erstens bewußte Einheit des Geistes und der Natur gesetzt, d. h. Geist und Natur sind als Eins, aber in dieser Einheit als unterschiedene erkannt. Das geistige Prinzip, die Vernunft, ist etwas Anderes, als die äußere Natur; aber ebenso ist es auch nicht ein Anderes, denn diese äußere Natur, das Universum, ist nichts Anderes, als verkörperte Vernunft. — Ganz ebenso ist zweitens Einheit des Geistes und Gottes gesetzt, denn als das Absolute ist hiemit nothwendig die Vernunft und Vernünftigkeit, und somit Gott als vernünftiger erkannt. Wie die Natur nichts Anderes ist, als die Vernunft in Form der Erscheinung und Endlichkeit, so ist Gott nichts Anderes, als dieselbe Vernunft in höherem Grade und gesteigerter

Reinheit. So ist das Selbstbewußtsein zugleich Natur- und Gottes-Bewußtsein, und damit absolutes, vollendetes Bewußtsein; denn da hiernach alles Bewußtsein im Selbstbewußtsein enthalten, das Selbstbewußtsein aber, als Bewußtsein des Geistes um sich selbst, die Vollendung des natürlichen Bewußtseins ist (weil offenbar der Geist das Höchste in der Welt), so kann also auf dem Standpunkt, den Plato eingenommen, ein höheres Bewußtsein nicht gebildet werden, als das von ihm gebildete ist. — Was insbesondere das Verhältniß des Plato zur Volksreligion betrifft, so ist zu sagen: jetzt erst ist der mythologische Götterglaube gründlich und mit Recht vernichtet, und die Erinnerung an die Uroffenbarung für immer ausgetilgt, denn an die Stelle der Götter ist nun nicht mehr etwas in den Kreis der Endlichkeit selbst Fallendes gesetzt, sondern ein über der Endlichkeit draußen liegendes und zwar ein solches Prinzip, aus welchem die endliche Wirklichkeit sich genügend erklären läßt; das Absolute ist nicht mehr blos ein so genanntes, sondern ein erkanntes, mit Bestimmtheit gewußtes, so daß es dem denkenden Bewußtsein genügen kann.

Da nun also, nach dem Obigen, dem Heidenthum, der positiven Offenbarung entblößt, gesetzt war, die natürliche Entwicklung des Menschen zu repräsentiren oder diese nur natürliche Entwicklung zu haben; so ist nun offenbar, daß es in Plato am Ende seiner Entwicklung angekommen ist; sie ist, soweit sie im denkenden Geiste (theoretisch oder subjektiv) zu vollenden war, nun vollendet. Es konnte Neues nicht hinzukommen, und ist auch nicht hinzugekommen. Die Aristotelische Philosophie ist materiell durchaus dieselbe, als die Platonische, hat auch nicht Eine Bestimmung, die nicht

dem Wesen nach oder in den Prämissen bereits bei Plato vorhanden wäre; sie ist lediglich Ergänzung der Platonischen Philosophie durch Vollendung der Form, Ausbildung der wissenschaftlichen Darstellung. Nach Aristoteles ohnehin hat die Philosophie aufgehört, als solche sich weiter zu entwickeln. Den Akademikern und Peripatetikern fiel das Geschäft des bloßen Lernens zu; die Stoiker und Epikuräer haben als ihren Theil das genommen, die vorhandene vollendete Philosophie fürs Leben, zur subjektiven Bildung, zu verwenden, zum Mittel zu gebrauchen, den „Weisen, Glücklichen" zu schaffen; die Skeptiker haben für die wahre Weisheit erkannt, zu wissen, es gebe keine Erkenntniß, keine Wahrheit, keine Philosophie; die Neuplatoniker aber das Heil im Zurückgehen auf Plato und Aristoteles gesucht — worin sie sehr Recht hatten. So weist die Geschichte nach (und nicht leicht erweist sich Etwas objektiv gewisser, als dieß), daß die griechische Philosophie ihren Höhepunkt erreicht hat als Platonisch-Aristotelische, bloß materiell angesehen, schon als Platonische. — Dieß nun, das bloß natürliche Bewußtsein zur Vollendung gebracht, die Geschichte der Entwicklung des denkenden Geistes als sich selbst überlassenen geschlossen zu haben, [1]) dieß giebt dem Plato Stellung und Bedeutung in der Geschichte der Philosophie. Es ist weltgeschichtliche Bedeutung, denn das in Plato zur Vollendung gekommene Bewußtsein ist das der größern Hälfte der Menschheit, das heidnische im Gegensatz gegen das jüdische.

Welches ist also das Verhältniß der Platonischen Phi-

1) Die ganze Bewegung des denkenden Geistes nach Aristoteles kann man nicht Entwicklung nennen, da sie lediglich ein Auflösungsprozeß gewesen ist.

losophie zum Christenthum? Antwort: das des geistig (subjektiv) vollendeten Heidenthums zum Christenthum, d. h. das Verhältniß absoluten Gegensatzes. Im Christenthum ist prinzipiell göttliches Bewußtsein, das menschliche durchaus auf das göttliche gegründet und darnach gestaltet; im vollendeten Heidenthum, d. h. in der Platonisch-Aristotelischen Philosophie ist lediglich menschliches Bewußtsein, und dieses als das absolute begriffen. Was Gott genannt ist, ist nichts Anderes, als das gesteigerte Subjekt des menschlichen Denkens; ähnlich wie Aristoteles von den Platonischen Ideen, dem *αὐτὸ καθ᾽ αὐτὸ*, sagt, sie seien nichts Anderes, als die endlichen Dinge, nur in Steigerung. Angesichts dieser Gegensätzlichkeit nun von Christlichem und wesentlich Christlichem bei Plato sprechen hieße Ironie treiben.

Wird hingegen die religiöse Haltung des Plato geltend gemacht und gesagt, in dem Anschluß an Sokrates, in der Appellation an alte Sagen und Mythen liege das Wesentliche jeder Religion, Begründung nämlich auf Auktorität: so ist diese Auffassung kurz als Mißverständniß der Platonischen Philosophie zu bezeichnen. Plato legt seine Gedanken dem Sokrates in den Mund, nicht um eine Auktorität für sich zu haben, sondern im Interesse der Darstellung, und um das Andenken des großen verehrten Mannes zu bewahren; zieht bei Explication seiner Lehren Mythen und alte Sagen herbei, nicht um aus Thatsachen, Begebenheiten, Gedanken zu abstrahiren, sondern um das, was er, in sich selbst vertieft, gedacht, zu erläutern, der Vorstellung näher zu bringen. Auch hier ist schlechthiniger Gegensatz gegen das Christenthum. Die Apostel tragen mit eigenen Worten die Lehre Jesu vor; und abstrahiren aus vorliegenden Thatsachen

gewisse Lehren. Die Platonischen Mythen erscheinen als der Schwanengesang der alten Mythologie; der Geist blickt noch ein Mal zurück auf jene mythischen Gestalten, die bereits an fernem Horizonte zu verschwinden im Begriffe stehen, er betrachtet sie noch ein Mal, auf die er einst als Verkündiger positiver Offenbarung sich gestützt, um sie nun auf immer hinter sich zu lassen, um nun vorwärts seinen eigenen Weg zu gehen als denkender Geist, der nur im Selbstbewußtsein Befriedigung hat oder wenigstens sucht. Plato gibt seine Mythen ausdrücklich als Mythen, die er oder Andere gedichtet. Aristoteles spricht dann schon nicht mehr in Mythen. —

In der Platonischen Philosophie hat das Heidenthum nur als innerliches, geistiges, näher der heidnische Geist nur als subjektiver die Vollendung erhalten. Den Griechen war das Loos geworden, den heidnischen Geist als subjektiven zu repräsentiren und zur vollendeten Entwicklung zu bringen. Die Objektivirung dieses Geistes, Verwirklichung desselben als Staat, oder die vollendete Ausbildung des objektiven heidnischen Geistes, war den Römern vorbehalten. Es ist interessant, die chronologische Stellung dieser Entwicklungsmomente zu sehen. Der römische Weltstaat, d. h. der objektive heidnische Geist fing an, sich zu gestalten gerade zu der Zeit, als der subjektive heidnische Geist in der Platonisch-Aristotelischen Philosophie den Höhepunkt und damit das Ende der Entwicklung erreicht hatte; und vollendet hat sich diese Gestaltung in Augustus, also zur Zeit Christi. Blicken wir von hier aus noch ein Mal auf Plato zurück, so wird seine Stellung zum Christenthum und sein Christliches uns vollends klar werden. Plato hat mit Bestimmtheit erkannt und erklärt, daß der Geist — derjenige nämlich, der in seiner und der

Aristotelischen Philosophie zum vollendetsten Ausdruck seines Bewußtseins gekommen ist — die wahrhafte Vollendung erst erhalte als objektiver Christ, d. h. als Staat. Dieß ist die Bedeutung der Platonischen Republik. Wie tief Plato hierin gesehen, ist durch die Geschichte bewiesen, durch die Thatsache, daß wirklich der heidnische Geist nicht dabei stehen geblieben ist, sich als subjektiven vollendet zu haben, sondern als Weltstaat sich verwirklicht und darin seine absolute Vollendung gefeiert hat. Der römische Staat von Augustus an ist in der That die Platonisch-Aristotelische Republik (nicht die Platonische allein), nur mit denjenigen Modificationen, welche immer die Idee erleidet, wenn sie in die endliche Wirklichkeit eingeht. Aber gerade hierin tritt der Gegensatz des Heidenthums, also auch des Platonismus, gegen das Christenthum als wesenhafter recht evident zu Tage. Im Christenthum hat, der Unterscheidung gemäß, die es zwischen Gott und dem Menschen, dem Unendlichen und Endlichen macht, der Geist als religiöser d. h. das Ewige, Unwandelbare des Geistes, oder sein Verhältniß zu Gott, eine eigene Oekonomie erhalten — in der Kirche, welche demgemäß wesentlich ewig und unendlich ist, an keine Zeit, an keinen Raum, an kein Klima gebunden, überhaupt durch keine endlichen Verhältnisse beschränkt und mit solchen nicht beschäftigt, und wesentlich Eine ist, wie Christus und der christlich religiöse Geist selbst. Von diesem Ewigen des Menschen ist das Zeitliche, Räumliche, überhaupt Endliche ausgeschieden, und diesem ist zur Existenz und Entwicklung der Staat als Sphäre angewiesen. So fällt dem Staate die Besorgung des nur Menschlichen, nur Natürlichen, überhaupt Endlichen, und nur dieses zu; dem Staate ist wesentlich, Grenzen zu haben;

Flüsse, Gebirge, Zonen, Klimate rc. bilden dieselben; es muß mehrere Staaten geben, wenn ein auch nur etwas erklecklicher Theil der Erde von Menschen bewohnt ist. Dieß ist die christliche Ordnung; sie beruht, wie gesagt, auf der Unterscheidung des Schöpfers vom Geschöpfe, und auf der Wahrheit, daß Gott ewig und unveränderlich und Einer, das Geschaffene aber und Endliche wechselnd und mannigfaltig ist. Wie verhält sich nun hiezu der Platonische, Römische, heidnische Staat? Sehr einfach. Hier ist jene Scheidung nicht vorgenommen, das Unendliche ist begriffen als in oder an dem Endlichen seiend, Gott als der Begriff des existenten Seins; die Erscheinungswelt selbst, nicht als solche, aber ihr Wesen, das, was man ihr wahrhaftes Sein nennt, dieses Abstraktum, ist als das Göttliche und als Gott erkannt. Fällt nun die ganze Endlichkeit dem Staate zur Verwaltung zu, so auch, und eben damit, das Unendliche, denn es ist ja von jener nicht getrennt. Es kommt also nothwendig nur zu Einer Objectivität des Geistes, zu der des nur menschlichen, nur natürlichen Geistes, d. h. nur zum Staat; und eben so nothwendig hat dieser Staat das Bestreben in sich, universell zu werden, denn wie der Begriff, der durch alles Endliche und Mannigfaltige sich hindurch zieht, Einer ist oder in eine Einheit zusammengeht, so muß auch der Staat, als der objective Geist, seine Wahrheit und wahrhafte Wirklichkeit darin erkennen, daß er Einer sei. Dieß ist der heidnische Staat dem Wesen nach; und daß nun hierin das Wesendes Heidenthums = Platonismus als dem des Christenthums geradezu entgegengesetzt erscheint, braucht nicht erst gesagt zu werden. Gerade dieß, daß der Platonische Staat als Staat dieselbe Construktion hat,

wie die christliche Kirche als solche, d. h. als Reich Gottes, beweist am schlagendsten, daß der Gegensatz des Platonismus und des Christenthums ein wesenhafter und absoluter ist.

Wenn daher besonders in der Republik des Plato die Verwandtschaft dieses Philosophen mit dem Christenthum gesehen wurde, weil jene Republik ganz wie die christliche Kirche construirt sei: so sind wir hiedurch vollends in den Stand gesetzt, zu sehen, auf welche Art überhaupt eine Verwandtschaft des Platonismus (dem Wesen nach) mit dem Christenthum entdeckt wurde. Es konnte nur geschehen in Folge davon, daß man, auf den Standpunkt des bloß natürlichen, d. h. heidnischen Bewußtseins gestellt, unter Gott und Göttlichem nichts Anderes verstand, als die Begriffsmomente des Seienden, und dann dieß für das christliche Bewußtsein hielt. Es ist bekannt genug, daß dieser Pantheismus der der Hegel'schen Philosophie ist. (Daher denn auch, um von allem Andern zu schweigen, diese Philosophie Nichts von einer Kirche weiß.) Aber es muß wiederholt werden: die Hegel'sche Philosophie und Alles, was aus ihr hervorgewachsen, ist nicht nur nicht das Christenthum, sondern directe Negation desselben. Nehmen wir als Christenthum das von der Kirche als solches überlieferte und bezeugte, so steht die Platonische mitsammt der modernen Philosophie als Paganismus dem Christenthum gegenüber, wie blos natürliches Bewußtsein dem auf göttlicher Offenbarung, näher: speciell göttlicher That gegründeten und von diesem objektiv Göttlichen charakterisirten Bewußtsein.

Hiemit könnten wir schließen; das Resultat unserer Erörterung liegt, ohne ausgesprochen zu werden, klar vor Augen. Indessen läßt sich erwarten, die Verwandtschaft oder

Nichtverwandtschaft des Christenthums mit dem Heidenthum (und Platonismus) werde sich auch zeigen in der Art, wie jenes sich an dieses angeschlossen. Daher ist dieser Punkt noch kurz zu betrachten. Christus erschien in der Fülle der Zeiten, d. h. nachdem die beiden Entwicklungsreihen, Judenthum und Heidenthum, vollendet waren. Das Judenthum war am Ende seiner Entwicklung angekommen mit dem Eintreten des vollkommen bestimmten Messiasbewußtseins, das Heidenthum aber damit, daß der Geist als objektiver seiner selbst als des Absoluten bewußt war. Beides trat, wie wir wissen, ein zu derselben Zeit. An das auf genannte Weise vollendete Judenthum nun hat das Christenthum sich so angeschlossen, daß jenes Messiasbewußtsein nicht nur bewahrt wurde, sondern erst seine volle Wahrheit, Wirklichkeit erhielt; es ist also ein Anschluß, wie der der Wirklichkeit an die Idee. Das heidnische Bewußtsein dagegen, weit entfernt, in seiner vollen Wahrheit, d. h. als absolutes Selbstbewußtsein, in das christliche aufgenommen zu werden, mußte vielmehr diesem weichen, aufhören zu existiren, wo das Christenthum Eingang fand. Dieß ist nun eine Erscheinung, welche auf eine Wahrheit als ihren Grund zurückweist, die uns im Verlauf der bisherigen Erörterung durchgängig vorgekommen ist, die Wahrheit nämlich, daß das Heidenthum einen im Wesen liegenden Gegensatz bilde gegen das Judenthum und Christenthum. Uebrigens ist hiemit nun eine neue Frage angeregt. Es fragt sich nämlich, ob dieß Weichenmüssen des heidnischen Bewußtseins nicht sich damit vertrage, daß letzteres Vorstufe zum christlichen sei, oder ob es nicht gar nur das letzte Moment des Uebergehens, der Verwandlung des heidnischen Bewußtseins in das christliche sei. Mit

Beantwortung dieser Frage erhält überhaupt unsere Erörterung erst ihre Vollendung. Im Bisherigen nämlich hat sich nur so viel gezeigt, daß Platonische Philosophie und Christenthum durchgängige und zwar wesentliche Gegensätze bilden; und hiernach wurde behauptet, es sei wirklich Christliches in der Platonischen Philosophie nicht. Allein es kann sich fragen, ob nicht troß jener Gegensätzlichkeit die Elemente der Platonischen Philosophie sich haben so ausbilden können, daß sie zum Christenthum geworden; und es wäre also zu sehen, ob nicht, wenn gleich in der Platonischen Philosophie nichts Christliches ist, umgekehrt im Christenthum Platonisches sei. Behufs der Beantwortung dieser Frage müßte näher auf Wesen und Inhalt des Christenthums und seiner Lehre eingegangen werden. Mit der Berührung dieses Punktes aber ist vorstehende Abhandlung bei dem Ziele angelangt, das sie am Anfange sich gesteckt.

Mattes.

2.

Der Cult als Reflex des Glaubens.

Niemand wird läugnen, daß eine der wichtigsten Seiten, von welcher der Cult betrachtet werden kann, sein Verhältniß zum Dogma darbietet, aus welchem er nach einer gewissen höhern Nothwendigkeit, wie der Baum aus der Wurzel, hervorgewachsen ist. Gewöhnlich findet dieses innige und nothwendige Verhältniß des Cultus zum Dogma in dem Satze seinen entsprechenden Ausdruck, daß in jenem sich dieses rein und lauter spiegeln müsse. In der That stellt sich diese Forderung dem einfachsten, von dem allgemeinsten Begriffe des Cultus ausgehenden Denken so unabweislich dar, daß man es nur mit dem gerechtesten Befremden hinnehmen kann, wenn ein neuerer protestantischer Theolog [1]) unverholen die Meinung ausspricht, die Agende oder das Ritual für die protestantische Glaubensgenossenschaft müsse durch die biblische Allgemeinheit seiner Fassung gleichsam der Hut werden, unter den man auch die verschiedensten Bekenntnisse zusammensperren könne. Dieser absurden Meinung gegenüber, welche

1) Vergl. „Liturgik oder Theorie der stehenden Cultusformen in der evangelischen Kirche rc." verfaßt von Fr. W. Klöpper, Dr. der Theologie, Superintendent und Pastor zu Bergen auf der Insel Rügen. Leipzig, Otto Wigand. 1841. S. 335 ff.

sich übrigens auf den ersten Anblick als die begriffliche Abstraction dessen ankündet, was im Protestantismus schon längst Praxis geworden, muß also das richtige Verhältniß des Cultus zum Dogma in aller Schärfe dahin ausgesprochen werden, daß mit der Gestaltung des letztern die des erstern unzertrennlich zusammenhängt. Wird im Verlaufe der Zeit das Dogma schärfer, abgerundeter, voller und lebendiger, so entfaltet nothwendig auch der Cult mehr Bestimmtheit, Fülle und Reichthum, während dem apostolischen Symbolum in seiner Einfachheit und seinem unentwickelten, gleichsam noch verschlossenen Wesen der zwar durchaus nicht nackte, aber jedenfalls höchst einfache und schmucklose Cult der Urkirche entspricht. Als der scholastische Scharfsinn auch an unersteiglich scheinende Höhen des Dogma sich wagte, und der mittelalterlichen Mystiker Glaubensinnigkeit auch die abgründlichsten Tiefen desselben auszumessen versuchte, gerade in derselben Zeit erreichte der katholische Cult den Höhepunkt seines Glanzes. Ebenso wenn das Dogma harten Anfechtungen ausgesetzt ist, und die Häresie, die Schwachen schwankend zu machen im Begriffe steht, sucht die Orthodoxie auch in einem bestimmteren, gleichsam polemischen Gepräge des Cultus ihrer selbst habhaft zu werd en und hiedurch für die Ihrigen ein Schibboleth aufzustellen, um welches sie sich sammeln sollen. Als der Arianismus und später die Irrlehre des Macedonius die Kirche verwüsteten, fand diese hierin Veranlassung, die Doxologie genau festzusetzen und eine Fassung derselben, wie z. B. „gloria Patri per Filium cum sancto Spiritu“ strenge zu verbieten [1]).

1) Concil. Tolet. a. 589. c. 14. 16. Sozomen. hist. eccl. l. 3. c. 20. Theodoret. hist. eccl. l. 2. c. 24.

Hatte auch früher, wie Basilius der Große (Basil. de spir. sancto c. 27) ausdrücklich bezeugt, die Formel ganz verschieden gelautet, so war der Fall ein ganz andrer und eine genaue buchstäbliche Fassung nothwendig, sobald hinter dem Schwankenden des Ausdruckes die Häresie eine Freistätte gefunden zu haben glaubte. So wurde die besondere Consequenz des arianischen Princips „ἦν, ὅτε οὐκ ἦν“ gleichsam proscribirt durch den der Doxologie hinzugefügten Beisatz: sicut erat in principio [1]) etc., wie das concilium Vasense vom Jahre 529 (c. 5) ausdrücklich bezeugt. Als die manichäische Irrlehre viele edle Säfte der Kirche verzehrte, gab Papst Leo den Befehl, daß alles Volk fürderhin sub utraque, also auch unter der Gestalt des Weines, die Communion empfangen solle. Bekanntlich hielten ja die Manichäer den Wein für ein Hauptprodukt des Teufels, konnten aber, weil zu jener Zeit die Communion sub una nichts Seltenes war, dadurch leicht den Verdacht der Ketzerei von sich abwenden, daß sie sich dem Genusse des Kelches entzogen. Wurde aber einmal der Befehl des Papstes vollzogen, so konnte kein Häretiker mehr leicht verborgen bleiben. Dagegen als später die Reformatoren die Gültigkeit des Sakramentes sub una bestritten und von Verstümmelung ꝛc. desselben sprachen, mußte offenbar das Bestehen der Kirche auf der althergebrachten Praxis der Communion sub una als auf einem ebenso wichtigen dogmatischen Grunde ruhend erscheinen wie die Anordnung Leo's. [2]) Aus dem innigen und nothwen-

1) Bekanntlich wird diese Formel sogar gewöhnlich falsch übersetzt, indem das „erat“ auf „gloria“ zurückbezogen wird.

2) Es war sehr weise gehandelt von der Kirche, daß sie dem oft so dringenden Ansuchen um die Gestattung des Kelches nicht

digen Verhältnisse des Cultus zum Dogma geht dann auch deutlich die Wichtigkeit hervor, welche der Dogmatiker den liturgischen Monumenten und der gesammten Objectivität des Cultus beizulegen hat. Zwar sind wir durchaus nicht gemeint, in rednerischer Weise diese Wichtigkeit hervorzuheben; aber wenn auch das Liturgische ein untergeordnetes Beweismittel für den Glauben ist, so ist es immerhin noch von hohem Werthe. Wirklich ist dieß auch von jeher zugestanden worden, indem die Dogmatiker die liturgische Praxis nicht selten zur Beweisführung benützt haben. Wie sehr triumphirte man protestantischerseits, als Matthias Flacius (Illyricus genannt) im Jahre 1557 zu Straßburg sein Missale herausgab, von welchem er mit den Seinigen die lächerliche Hoffnung hegte, es werde zum Beweise dienen, daß gewisse Lehren der katholischen Kirche, wie z. B. von der Transsubstantiation u. dgl., neu aufgekommene und erfundene seien, bis der Theologe Georg Wicelius das corpus delicti einer genauern Untersuchung unterwarf, welche dem katholischen Dogma zu glänzender Genugthuung gereichte. Gerade die von den Reformatoren am meisten in Anspruch genommenen Glaubenssätze fanden sich darin aufs deutlichste ausgesprochen, und während Anfangs, durch das voreilige Siegesgeschrei des Illyriers erschreckt, die Katholiken sich ängstlich gezeigt hatten, verwünschten die Gegner bald eine Kriegslist, welche den kirchlichen Theologen eine Waffe weiter

nachgegeben. Und so oft hier auf kurze Zeit dennoch nachgegeben worden, so hat es immer schlimme Früchte getragen. Häretischer Eigensinn wird durch Nachgiebigkeit nur gereizt, vergl. Dr. Brischar's Controversen Sarpi's und Pallavicini's. Tübingen 1844. I. S. 240. II. S. 137.

in ihr freilich ohnehin schon übervolles Zeughaus geliefert hatte. Wem aber wäre es unbekannt, daß unter den Beweisen für die wahre, wesentliche und wirkliche Gegenwart Jesu im Altarssakramente immer auch die Einstimmigkeit genannt wird, womit alle Liturgien der katholischen Welt von der ersten bis zu der letzten jenes Dogma auf die unzweideutigste, klarste und bestimmteste Weise aussprechen? Ebenso wird kein Theologe, wenn von dem Reinigungsorte und von den guten Werken für die Verstorbenen die Rede ist, die dießfällige Praxis der Kirche außer Augen lassen. Diese nur beispielsweise erwähnten Fälle machen es schon deutlich, daß man jeder höheren Anschauung des Cultus sich begeben müßte, wenn man die innere und nothwendige Beziehung des Dogma zum Culte im Allgemeinen zwar zugäbe, sobald es sich dann aber um das Detail handelte, mit diesem Zugeständnisse keinen Ernst machte. Man vergesse nicht, daß es Materien in der Dogmatik gibt, wo eine strikte Beweisführung ohne das tiefere Eingehen in das Liturgische schwierig sein dürfte. So können wir uns z. B. gar nicht denken, daß in die Natur und das Wesen der Sakramentalien näher eingegangen werden könne, ohne daß man sowohl den Exorcismus als die Benediction, wie sie sich im kirchlichen Ritus gestaltet haben, einer nähern Prüfung unterwirft; ferner läßt sich auch die Frage, worin bei den verschiedenen Stufen des Ordo Materie und Form bestehe, nicht in aller Schärfe behandeln, [1]) wenn von dem Gange des dabei stattfindenden

1) Man vergleiche hier nur den 10. Band der „praelectiones theologicae“ von Honoratus Tournely „de sacramento ordinis“ in seiner „quaestio tertia de materia et forma sacrarum ordinationum,“ ferner Liguori in seiner Moraltheologie „de sacra-

Ritus abgesehen wird. Man vergleiche hierüber jede ausführlichere Dogmatik.

Weil nun aber der nothwendige innere und wesentliche Zusammenhang zwischen dem Dogma und dem Cultus die Voraussetzung ist, von welcher die Liturgik ausgehen muß, wenn sie nicht eine todte Rubricistik werden will, so muß diese Voraussetzung auch auf dem ganzen Gebiete der Liturgik als eine wahre erwiesen werden. Im Dogma ist der ächte Schlüssel zur Erklärung des Cultes gegeben; nichts bleibt unverstandene Hieroglyphe in demselben für denjenigen, welcher mit dem Dogma vertraut ist. Daher auch die nothwendige Erscheinung, daß, wo immer das katholische Dogma in seiner großartigen Tiefe nicht mehr erfaßt wird, zugleich auch die tieferen Elemente des Cultes sich dem Verständnisse entziehen und dafür die Anfeindung flacher Denkweise erfahren müssen. Oder wer wollte die Erscheinung zufällig finden, daß die josephinische Theologie den Exorcismus aus dem Taufritus bannte und zu gleicher Zeit in Beziehung auf die Erbsünde heterodox dachte? Wer sähe nicht den auffallenden Zusammenhang zwischen der Theorie des Febronius und dem Wüthen gegen alle von Rom stammende Liturgie? Oder wer brauchte noch aufmerksam gemacht zu werden, daß die stiefmütterliche Behandlung des Sakramentalen im Culte gegenüber dem didactischen Elemente, wie sie in gewissen Privatritualien der neuern Zeit sich kundgibt, blos die

---

mento ordinis." Estius in 4. diss. 24. Parag. 24 stellt den Satz auf: „non enim dubitandum, quin ritus hujus sacramenti (ordinis), quos ut essentiales hodie servat ecclesia, ab Apostolis Christo auctore fuerint ecclessiae traditi, etiamsi iis forte Apostoli non semper usi fuerint."

Consequenz eines protestantisirenden theologischen Denkens genannt werden muß?

Indem die katholische Dogmatik den Satz von der sichtbaren Kirche begründet, geht sie von der Anschauung aus, daß die Incarnation des Logos kein einmaliger, vorübergehender Akt, sondern vielmehr eine ewige, durch die Reihe der Jahrhunderte bis zu deren Vollendung ununterbrochen hindurchgehende Thatsache sei. So ist ihr die Kirche der Leib Christi; ihn, den Herrn und Erlöser, sieht sie in geheimnißvoller, aber zugleich reeller Wirksamkeit durch die Zeiten hindurchschreiten, um das Wort der Versöhnung und Heiligung an ihnen zu vollbringen, und zwar in der dreifachen Eigenschaft als Prophet, König und Hoherpriester, und damit erweist sie, daß ihr allein das Verständniß jener Worte des Herrn zukommt: „ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt.“ Diese dogmatische Auffassung der Kirche aber (wie sie namentlich von Möhler in ausgezeichneter Weise dargestellt worden) wie schön wird sie durch den katholischen Cult bewahrheitet und ins Licht gestellt! Täglich wird auf unsren Altären das Lamm Gottes geschlachtet; täglich vollzieht also der „heilige, unschuldige, unbefleckte, über die Himmel erhobene Hohepriester“ (Hebr. VII, 26) sein großes Opfer der Erlösung; der Quell, in welchem die Welt sich rein von Sünde waschen kann, versiegt nimmer, es ist wahrhaft ein Quell, der fortfließt ins ewige Leben. Ebenso wird in der wahren Kirche das Wort des Lebens nie verstummen; aber die Hauptsache ist hier die Mission, kraft deren der Prediger spricht. Der Diacon redet nur mit Bevollmächtigung des Presbyters, dieser mit der des Bischofs als des vom heil. Geiste gesetzten Organes der Wahrheit.

Der Bischof ist Nachfolger der Apostel, der Apostel aber bezeugt nur, was er aus dem Munde der ewigen Wahrheit selbst vernommen. So erweist sich Christus der Herr selbst als der gewaltige Prophet aller Jahrhunderte. Mögen also diejenigen, welche den Prediger als den von der Gemeinde gesetzten Diener am Worte betrachten, ihre Anschauungsweise wie immer zu rechtfertigen suchen; von der katholischen Praxis wissen wir, daß sie ganz und gar auf dem Grunde des Glaubens ruht, welcher die Berechtigung zum Predigtamte nicht von unten, sondern von oben her, d. h. von der Mission Christi ableitet. Wenn aber weiterhin durch das Dogma von den 3 Aemtern Christi keine starre Scheidung der 3 wesentlichen Momente in der Erlösungsthätigkeit des Herrn eingeführt werden will, wie anschaulich stellt sich dieß im Culte durch die innige Verbindung der Messe mit der Predigt dar, da ja bekanntlich die letztere nach der uralten kirchlichen Praxis weder vor noch nach dem heil. Opfer, sondern während desselben und auf das Engste mit ihm verflochten stattfinden soll. So spricht sich auch das königliche Amt Christi in der Messe auf die anschaulichste Weise aus, und zwar in der Communion, in welcher der König der ewigen Glorie den Seinigen das hochzeitliche Mahl bereitet.

Die Dogmatik führt den Nachweis, daß die Kirche eine apostolische sei. Unschwer wird es dem Liturgiker, auch auf dem Gebiete des Cultes die Wahrheit dieses Satzes in das hellste Licht zu setzen. Jeder Unterrichtete weiß, daß sehr viele Bestandtheile des Cultus von den ältesten Kirchenschriftstellern und heiligen Vätern auf die ehrfurchtgebietende Auctorität der Apostel zurückgeführt worden, und oft wollte es mich bedünken, daß das anscheinende kritische Verhalten

mancher neuerer Theologen, wo von dem Ursprunge dieser oder jener liturgischen Praxis die Rede ist, nichts anderes als eine gewisse verkappte Furcht vor dem Mißfallen der protestantischen Gelehrten sei. Wenn irgendwo die lebendige Tradition in der Kirche eine bedeutende Rolle spielt, so ist dieß auf dem Gebiete des Cultus der Fall, der in der That eine viel breitere Unterlage von den Aposteln her gewonnen hat, als ein oberflächlicher Beobachter urtheilen möchte. Ein wie herrlicher Beweis hiefür liegt in den Worten Tertullians: „ut a baptismate ingrediar, aquam adituri ibidem, sed aliquanto prius in ecclesia sub Antistitis manu contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus. Dehinc ter mergitamur, amplius aliquid respondentes, quam Dominus in Evangelio determinavit: inde suscepti lactis et mellis concordiam praegustamus exque ea die lavacro quotidiano per totam hebdomadem abstinemus: eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a Domino etiam antelucanis coetibus nec de aliorum manibus quam praesidentium sumimus. Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus. Die dominico jejunium nefas ducimus vel de geniculis adorare. Eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten gaudemus. Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur. Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad calceatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecunque nos conversatio exercet, frontem crucis signaculo terimus. *Harum et aliarum hujusmodi disciplinarum si legem expostules scripturarum, nullam invenies. Traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix.*“ (De Corona c. 3.)

Zwar bestehen nicht mehr alle in dieser Stelle von Tertullian genannten heiligen Gebräuche, aber die meisten sind noch itzt in Uebung und bilden gerade deßwegen einen um so wichtigern Beleg für die Apostolicität der Kirche, weil es Gebräuche sind, die möglicherweise der Sache unbeschadet sich auch ändern konnten. Man wende nicht ein, Tertullian spreche von der Tradition überhaupt, ohne von apostolischer Tradition zu sprechen; denn was kann denn die Tradition des dritten Jahrhunderts, zumal sie sich bereits als eine ganz consolidirte und constante zu erkennen giebt, der Hauptsache nach für eine andere als die apostolische sein? Wirklich führt auch der heil. Basilius die liturgische Praxis da, wo sie nicht durch die Schrift begründet erscheint, auf apostolische Tradition zurück (De spiritu sancto c. 27), und der heil. Augustin spricht den Canon aus, daß alle jene Einrichtungen in der Kirche, welche weder in der Schrift noch in der Bestimmung einer allgemeinen Synode begründet seien und dennoch einer allgemeinen Geltung in der gesammten Kirche sich erfreuen, von apostolischer Anordnung abgeleitet werden müßten (Lib. IV. de bapt. c. 24). Es scheint zwar das Lob des kritischeren Verfahrens zu verdienen, wenn die modernen Theologen in Beziehung auf das Gebot, die Communion nüchtern zu empfangen, nicht wissen, wann dasselbe eingeführt worden; aber wer wollte die Auctorität verachten, wenn ein Augustin, ein Kirchenvater des fünften Jahrhunderts, jene Worte, 1 Cor. 11, 34: „caetera cum venero disponam“ von der Absicht des Apostels erklärt, die Nüchternheit zu einer nothwendigen leiblichen Disposition der Communion zu machen (Ep. 54 [alias 118] ad Jan.), und

Hieronymus das Gebot des nüchternen Empfanges ebenfalls von den Aposteln herleitet?

Möhler hat in der That Recht, die Möglichkeit einer Reformation, wie sie im 16. Jahrhunderte sich geltend gemacht hat, aus der Barbarei jener Zeit zu erklären. Wie trüb muß es damals ausgesehen haben, als die Reformatoren mit jener Prätension am meisten zu fischen hoffen konnten, daß sie die Kirche wieder auf das urchristliche Fundament zurückgebracht hätten! Namentlich auch auf dem Gebiete des Cultes ist diese Prätension ohne besondere Mühe glänzend aus dem Felde zu schlagen, zumal da nicht etwa blos die ewigen Pfeiler und Säulen des katholischen Cultes, welche das ganze großartige Gebäude tragen, das Gepräge des Urchristenthumes zeigen, sondern sogar die weniger bedeutenden Bestandtheile, ja oft geringfügig scheinende Schnörkel und Arabesken mit ihrem Dasein die Wiege des Christenthumes berühren. Von den vierzigtägigen Fasten sagen die Alten (z. B. Hieronym. ad Marcell. ep. 41), daß sie apostolischer Einsetzung seien; Chrysostomus führt den Charfreitag auf den Apostel Paulus zurück (homil. 1 de cruce et latrone); von der bis Mitternacht fortgesetzten liturgischen Feier der Ostervigilie sagt Hieronymus ausdrücklich: „reor et traditionem apostolicam permansisse ut in die vigiliarum paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat“ (Hieron. comment. in Matth. 25, 6); auch die Feier der Quatembertage leitet Papst Leo von den Aposteln ab (sermo 8 de jejun. 10. mens.). Und wenn sogar die Magdeburger Centuriatoren zugeben müssen, daß schon im zweiten Jahrhundert das Kreuz (crux realis) nicht nur in den Privathäusern, sondern auch in den Kirchen im Gebrauche gewesen

sei (Centur. 3. c. 6), mit welch hohem Grade von Wahrscheinlichkeit läßt man dieses „lignum crucis, in quo salus mundi pependit," bis in die ersten Zeiten hinaufreichen! Man hat vielfach geglaubt, die ersten Christen hätten auch keine leisen Anklänge der Kunst gehabt; neuere Forschungen haben das Gegentheil erwiesen, und je genauer man die unterirdische Welt der Catacomben kennen lernt, desto mehr wird man überzeugt, daß das Urchristenthum der Kunst gegenüber sich zwar sehr vorsichtig, aber keineswegs ausschließend verhalten hat. [1]) Wer wüßte nicht, daß die priesterlichen Kleidungsstücke, besonders einzelne derselben, ein ungemeines Alter haben! [2]) Was aber die Meßliturgien betrifft, so ist zwar bekannt, daß sie unmöglich, wie sie vorliegen, aus der Hand der Apostel und Apostelschüler herrühren können, deren ehrfurchtgebietenden Namen sie an der Stirne tragen, aber dennoch spricht Alles dafür, daß sie echte Perlen apostolischer Tradition in sich schließen. [3]) Namentlich zeigt der Canon auch in den verschiedensten Liturgien sowohl des Orients als des Occidents eine so merkwürdige und auffallende Uebereinstimmung, daß man nothwendig auf die Annahme einer apostolischen Urtradition in Beziehung auf den Meßritus kommt, die wenn auch in unbestimmter Weise anerkannt ist in den Worten der Synode von Trient: „Cerimonias item

---

1) Binterim IV. 1. S. 477 ff.

2) Baronius schrieb schon zu seiner Zeit der priesterlichen Meßkleidung ein Alter von 900 Jahren zu.

3) Vergl. liturgische Vorlesungen über die heil. Messe von Kössing, S. 127 ff.

adhibuit (ecclesia), ut mysticas benedictiones, lumina, thymiamata, vestes aliaque id genus multa ex *apostolica traditione et disciplina* ......," so wie in dem, was vom Canon besonders gesagt ist: „is (canon) enim constat cum ex ipsis Domini verbis, tum ex apostolorum traditionibus ac sanctorum quoque pontificum piis institutionibus." (Trid. sess. XXII. cap. IV. de sacrific. Missae.) Bekannt ist, daß die römische Kirche ihre Liturgie von Anfang an auf den Apostelfürsten Petrus zurückgeführt hat, und wenn sich auch die dießfällige, namentlich von Innocenz I. scharf ausgesprochene Behauptung von dem petrinischen Ursprunge der römischen Liturgie sich nur so halten läßt, daß man das Wesentliche vom Unwesentlichen unterscheidet, so kann man das Urtheil Krazers doch ohne allen Anstand unterschreiben: „Romana ecclesia sicut depositum fidei constanter tenuit et ab initio illaesum custodivit, ita et ritum a S. Petro traditum quoad constantiam integre et firmiter conservasse verisimillimum est."

So liefert auch die Liturgik von ihrer Seite den schönsten Beweis für die wesentliche Identität der heutigen Kirche mit der der ersten Zeiten, ohne daß sie genöthiget wäre von unhistorischen Hypothesen, wie sie hie und da bei mittelalterlichen Liturgikern sich finden, Gebrauch zu machen. Wie könnte sich aber da der gläubige Katholik des innigsten Freudengefühls erwehren, wenn er auch in Sachen des Cultus, ja in ganz unwesentlich scheinenden Punkten desselben mit den ersten Christen sich in Einheit sieht. Fand ja der edle Ire Thomas Moore diese Einheit sogar in den, wie vor Alters, so auch jetzt noch üblichen Ceremonien beim

Gebete ausgedrückt! [1]) — Wenn aber auf der andern Seite die katholische Dogmatik neben der Unveränderlichkeit der Kirche, welche allen Perfectibilismus ausschließt, ein wahres Wachsthum derselben von innen heraus für gar gut vereinbar hält, wie sehr findet diese Anschauung auch auf dem Gebiete des Cultus ihre Bestätigung. Es hat schon ängstliche Theologen gegeben, welche aus mißverstandenem kirchlichen Interesse fast jede Kleinigkeit im Culte auf die apostolischen oder wenigstens unmittelbar nach apostolischen Zeiten zurückführen zu müssen glaubten, welche mit Hartnäckigkeit darauf bestehen, daß schon die Apostel die Anordnung getroffen, nur auf einem mit einem Crucifixe versehenen Altare das heilige Opfer darzubringen, oder daß Papst Fabian im 2. Jahrhundert die Oelweihe auf den grünnen Donnerstag festgesetzt, oder daß den Hymnus „Gloria in excelsis Deo“ Papst Telesphorus (2. Jahrh.), der heil. Petrus aber die Tonsur eingeführt habe u. s. w. Aber es dürfte ganz vergebliche Mühe sein, den Nachweis zu versuchen, daß ein Gebäude, welches auch für den nur halb Unterrichteten das Gepräge verschiedener Jahrhunderte trägt, gleichsam aus einem Stück in einem gewissen Zeitpunkte wie ein Deus ex machina da gestanden sei. Welch kräftigen Wachsthumes bedurfte der Cult, bis er, ausgehend von apostolischer Einfachheit, die Ueppigkeit seines mittelalterlichen Blüthenstandes erreicht hatte! Und diese unläugbare Entwicklung des katholischen Cultes ist so wenig ein Zeugniß gegen den göttlichen Ursprung desselben, als die Thatsache, daß im athanasiani-

---

1) Reisen eines Irländers, um die wahre Religion zu suchen. Cap. 18.

schen Symbolum die Glaubenssubstanz weit mehr evolvirt vorliegt als im apostolischen, für den Perfectibilismus des Glaubens spricht. So staunenerregend auch die Entwicklung der Cultformen vor unser Auge tritt, so ist doch hier nichts absolut Neues zu dem Ursprünglichen hinzugekommen; der unscheinbare Keim, den Christus und die Apostel gegeben, ist es, der zu dem majestätischen Baume herangewachsen, unter dessen Schatten jetzt die Nationen ruhen.

Die Kirche ist eine einige. In welchem Umfange ihr diese so wesentliche Eigenschaft der Einheit zukomme, zeigt der Cult in der anschaulichsten Weise. Mit Recht ist für die lateinische Sprache beim Gottesdienst von jeher angeführt worden, sie sei ein Band, welches die Particularkirchen an das centrum unitatis, den Felsen Petri, kette. Wie deutlich erschließt sich dem Katholiken die Idee seiner Kirche, wenn er die Erde bereist und in allen Welttheilen dasjenige, was ihm das Heiligste und Liebste ist, das heilige Opfer, ganz in derselben Weise verwalten sieht, überall im Heiligthume dieselben wohlbekannten Klänge vernimmt, die an Majestät ihres Gleichen unter allen Sprachen und Dialekten der Erde nimmer finden. Auf der andern Seite aber wissen wir aus der Dogmatik, daß die Gültigkeit der sacramentalischen Handlungen durch die Sprache durchaus nicht bedingt ist. Damit ist es ganz in Uebereinstimmung, wenn in der Octav von Epiphanie in Rom selbst nach allen Liturgien, die kirchlich autorisirt sind, das heilige Opfer dargebracht wird. Wenn also das Vorherrschen der römischen Sprache im Culte die Wahrheit, daß die katholische Kirche nach göttlicher Einsetzung eine römisch-katholische ist, symbolisch darstellt, so prägt sich auf der andern Seite der wahrhaft universalistische Charakter

der Kirche recht lieblich und ansprechend in der eigenthümlichen Feier von Epiphanie aus, wie sie in Rom selbst begangen wird. Auch erweist sich durch die Thatsache, daß mehrere Liturgien in der Kirche freundlich und friedlich neben einander stehen, und daß es den unirten Griechen sogar verboten ist, der lateinischen Liturgie statt der ihnen ausdrücklich genehmigten griechischen sich zu bedienen, daß die Kirche wirklich jene Braut des heiligen Geistes sei, von der im hohen Liede gesagt wird, sie sei „circumdata varietatibus.“ — Die Kirche ist eine heilige. Als solche wird sie auch das Heilige heilig zu verwalten bestrebt sein. Gewiß wird auch jeder unbefangene Beurtheiler in dem ganzen Complex der sogenannten Rubriken nichts Andres als die bis auf das kleinste Detail sich erstreckende Durchführung des Grundsatzes „sancta sancte“ sehen können. Man durchlese flüchtig den Titel „de his, quae in sacramentorum administratione generaliter servanda sunt,“ womit das römische Ritual einleitet; man vergleiche den Eingang in die Bulle des Papstes Paul V. vom 17. Juni 1614, welche demselben Ritual vorangedruckt ist, ebenso die Bullen an der Stirne des Meßbuches und des Brevirs; überall finden wir als Ausgangspunkt jene Rücksichten auf den hohen Ernst und die Wichtigkeit der Sache bezeichnet, welche der heiligen Kirche so wohl anstehen. So ist es also gewiß nicht ohne Bedeutung für den Charakter der Heiligkeit, den die Gläubigen ihrer Kirche beilegen, daß sie eine eigene Congregation von Kardinälen, die s. congregatio rituum, aufgestellt hat, um alle liturgischen Fragen zu entscheiden. Als heilige Kirche muß die Mutter der Gläubigen ferner dem heiligen Gotte die gebührenden Huldigungen darbringen; es ist ihre Aufgabe, den

Cult gleichsam zu einem Boden zu machen, von dem in Wahrheit gesagt werden kann: ziehe die Schuhe aus, hier ist heiliges Land! Nun aber ist, dieser Forderung entsprechend, der erste Eindruck, welchen der katholische Cult auf ein unbefangenes Gemüth macht, der eines reinen Huldigungsactes, wie er der Verehrung des heiligsten Gottes ganz angemessen ist, was z. B. ganz deutlich ausgesprochen ist in der bekannten Aeußerung Friedrich's II.: „Die Reformirten behandeln in ihrem Culte Gott als ihren Diener, die Lutheraner als ihres Gleichen, aber die Katholiken behandeln ihn als Gott.“ Dieses Wesen des katholischen Cultes, vermöge dessen er ganz und gar dem entspricht, was der Name besagt, ist es denn auch, was sogar in den Herzen der von ihnen Getrennten oft eine gewisse Sehnsucht erweckt, der Kirche anzugehören, und somit nicht selten der erste Anstoß für sie wird, sich in einer dem protestantischen Principe abgekehrten Richtung zu bewegen. „Hätte ich auch nicht selbst mit meinen Augen den beinahe vollendeten Sturz des Protestantismus gesehen,“ sagt Graf Stolberg nach seiner Bekehrung, „wäre ich doch nicht mehr länger in jenen Hallen ohne Altar und ohne gegenwärtige Gottheit verweilt“ (Briefe an Lavater. 16. Okt. 1800). Ist es ja doch eine bekannte Sache, daß der katholische Cult von sehr vielen protestantischen Auctoritäten, zum Theil der ersten Größe, als ein wahrhaft Gottes würdiger anerkannt und verehrt wird. Ja dem Christenthum sogar ganz feindlich gegenüberstehende Naturen haben bisweilen über denselben, von der Macht der Wahrheit getroffen, merkwürdige Aeußerungen abgegeben.[1])

1) z. B. Diderot über die Frohnleichnamsprocession, vgl. Liturgia sacra

Nach katholischer Anschauung und Lehre ist ferner die Kirche von dem Herrn selbst als ein sogenannter ungleicher Verein gestiftet, der ἡγούμενοι und πιστοί in sich schließt. Wie schön spricht sich dieser dogmatische Lehrsatz in der ursprünglichen Einrichtung der christlichen Tempelgebäude aus, sofern sie sich in die beiden Haupttheile, das Presbyterium und das Schiff, theilen! Wäre diese Eintheilung im Urchristenthume je möglich gewesen, wenn damals, wie man uns so gerne glauben machen möchte, der wesentliche Unterschied zwischen dem Volke und den Vorstehern noch nicht bestanden hätte, wenn der bekannte apostolische Ausspruch von dem „königlichen Priesterthum" Anfangs im protestantischen Sinne aufgefaßt worden wäre. Dieser Unterschied aber, wie strenge wird er im Culte durchgeführt, z. B. durch die Anordnung der priesterlichen Kleidung, durch die Bestimmung, daß der Cleriker im Presbyterium oder auch wohl am Altare, der Laie dagegen am Speisegitter zu communiciren hat u. s. w. Auf der andern Seite aber ist die Trennung auch keine absolute; darauf beruht es, daß, so oft der Priester außer der Messe communicirt, er die Communion auch nur unter einer Gestalt empfängt. — Wenn ferner das Priesterthum viele Stufen unter sich begreift, welche in Beziehung auf Rang und Verpflichtung sich genau unterscheiden, wie genau drückt sich wiederum dieser im Dogma wurzelnde Unterschied in den liturgischen Einrichtungen ab, z. B. im Unterschiede der Kleidung. Das verschiedene Verhältniß des Subdiaconates und Diaconates zu dem eucharistischen Opfer

---

von Marzohl und Schneller im „Vor- und Fürwort zur gesammten Liturgie." S. XVI. und XVII.

und dem dasselbe darbringenden Presbyter, wie gibt es so ganz und gar den Schlüssel zu der Verschiedenheit der liturgischen Verrichtungen, welche die beiden genannten ordines charakterisiren. So vermögen wir auch in den Bestimmungen, welche für die Missa coram Episcopo gelten, keineswegs leere Ceremonien zu finden; vielmehr ist uns ausgemacht, daß sich in denselben das Verhältniß des Presbyterats zum Episcopate den entsprechenden Ausdruck geschaffen.

Wer von der hohen Bedeutung des christlichen Cultes, als des realen Vollzuges der Geheimnisse der Versöhnung weniger durchdrungen ist, kann manche Anordnung der Kirche in Beziehung auf die Administration der Sacramente rc. kleinlich finden; wer dagegen einen von Pietät gegen die Kirche erfüllten Sinn mitbringt und durch und durch gläubig ist, findet auch in der unbedeutendsten kirchlichen Vorschrift (wir reden hier nicht von isolirt dastehenden Observanzen dieser oder jener Diöcese, sondern von dem, was überall oder doch beinahe überall besteht) den Reflex jenes Glaubens, der unverändert bestehen wird bis zur Erfüllung der Zeiten. So wird er also z. B. in der Bestimmung, daß coram exposito der Altar nicht mit Weihwasser besprengt, noch auch, wie sonst, bei Lesung des Evangeliums Joannis mit dem Kreuze bezeichnet werden, auch das blos für das Sanctissimum bestimmte Incens nicht gesegnet werden darf, den lebendigen Glauben an die wahre, wirkliche und wesentliche Gegenwart des Herrn auf eine ganz passende Weise ausgedrückt finden. Ueberhaupt aber wird er sich zur Anerkennung gedrungen fühlen, daß die wesentliche Stellung des Sacramentes der Eucharistie im Organismus der Heilsthatsachen ganz und gar dem hohen Glanze entspricht, womit dasselbe

im Culte gefeiert wird. Wenn die Synode von Trient vom Altarssacramente sagt, daß der Herr in demselben alle Schätze der Liebe niedergelegt habe (sess. XIII. cap. 2. de ss. Eucharistia); wenn der römische Catechismus gleich im Eingange seiner Abhandlung über dasselbe erklärt, daß es unter allen Heilsmitteln unvergleichlich dastehe; wie herrlich und glänzend hat der Cult von jeher diese ausgezeichnete Stellung dieses Sacramentes in der christlichen Heilsökonomie dargestellt? Läßt sich eine erhabenere Culthandlung denken, als die Frohnleichnamsprocession, weßwegen auch Luther zu behaupten sich gedrungen sah, unter allen Festen habe das Frohnleichnamsfest „den schönsten Schein?" (Augusti III. S. 310). Werden nicht die glänzendsten öffentlichen Aufzüge im bürgerlichen Leben durch die Procession dieses Tages (namentlich wenn sie wie 1530 auf dem Reichstage zu Augsburg gefeiert wird[1]) weit überstrahlt? Ebenso ist allgemein bekannt, daß im heiligen Meßopfer der reichste Complex sinnvoller und ästhetischer Ceremonien gefunden wird. Auch davon hat der Cult Notiz genommen, daß das heilige Opfer das Herz des kirchlichen Lebens ist, von wo alles Blut ausgeht und wohin es wieder zurückströmt. Daher ist es zu erkären, daß alle wichtigern kirchlichen Handlungen beinahe mit der Messe in Verbindung gesetzt werden, daß namentlich die wichtigeren Benedictionen ihre ursprüngliche Stelle im Canon nach dem „per ipsum et cum ipso etc." haben. Schon Tertullian braucht von der in facie ecclesiae eingegangenen Ehe den Ausdruck, sie sei durch das Opfer bestätigt („confirmat

1) Vergl. Die Schönheit der katholischen Kirche 2c. von Rippel, neubearbeitet von Himioben. S. 122.

oblatio" l. 2. ad uxor. c. 9.), womit die Anschauung der Kirche selbst von der Sache treffend wiedergegeben ist.

Die liturgischen Gebete der Kirche sind streng dogmatisch gehalten. Es ist begreiflich, daß Jahrhunderte vergehen mußten, bis sie sich nach Inhalt und Form fixiren konnten. Der Martyrer Justin sagt in seiner so denkwürdigen Beschreibung des urchristlichen Gottesdienstes von dem vorstehenden Priester, er bete und danke, *ὅση δύναμις αὐτῷ* welcher Ausdruck, man möge ihn wie immer übersetzen, jedenfalls die damals noch herrschende Freiheit der Bischöfe oder Priester im Gebrauche selbstgemachter Gebetsformeln andeutet. Bald jedoch wurde dieß anders und Concilien verboten den liturgischen Gebrauch der von Privaten verfaßten Formularien (Kössing l. c. S. 218). Nur so konnte der wichtige Zweck erreicht werden, daß die Kirchengebete auf einer streng dogmatischen Unterlage ruhten. Man durchgehe nun alle Orationen unseres Missale vom ersten Adventsonntage bis zur letzten Messe de indulto und nenne auch nur eines, welches der strengeren dogmatischen Fassung entbehrte. Dadurch ist das Meßbuch (und nicht weniger das Brevier) eigentlich das unübertreffliche Muster jedes Gebetbuches geworden, was man in modernen Zeiten vielfach zu ebenso entschiedenem Nachtheil der wahren Erbauung als des guten Geschmacks übersehen hat. Zwar sind es hie und da nur fromme Meinungen, wovon einzelne der kirchlichen Orationen ausgehen, wie z. B. die auf das Fest des heiligen Nicolaus von der Flüe oder auf den Tag des heiligen Raymund von Pennafort, aber es ist natürlich, daß fromme Meinungen, wenn sie eine wahre innere Lebensfähigkeit haben, zuerst auf dem Gebiete des Cultus sich geltend machen. — Nicht unrichtig ist es insbesondere, daß beinahe

jede kirchliche Oration durch die eigenthümliche Fassung des Einganges und Schlusses ein Bekenntniß der Trinität wird. Ueber pelagianischen Standpunkt wird sich Niemand beklagen können, der die kirchlichen Orationen eines tieferen Blickes würdigt. Beachtung verdient die in der Fastenzeit oft wiederkehrende Oration: „Omnipotens sempiterne Deus, qui . . . omnium misereris, quos tuos fide et opere futuros esse praenoscis.“ Daß die Wirkungen der göttlichen Gnade, namentlich sofern sie durch die Sacramente ermittelt ist, von der kirchlichen Liturgie gewöhnlich auch als auf den Leib sich erstreckend dargestellt werden, ist jedem Kenner bekannt. Was von den Orationen, gilt auch von den kirchlichen Liedern und Hymnen. In welcher Schärfe hat sich namentlich der Transsubstantiationsglaube in dem lieblichen Hymnus „Lauda Sion“ verkörpert, der so streng dogmatisch gehalten ist, daß dadurch hie und da sogar der poetische Charakter etwas Noth leidet. Uebrigens mußte auf diesen dogmatischen Gehalt die Kirche schon um der Häresie willen großes Gewicht legen, denn schon Gnostiker und Arianer waren bemüht, ihr Gift durch zierliche Lieder und Hymnen zu verbreiten. Unter den Reformatoren ist ihnen namentlich Luther nachgetreten, den seine reichen katholischen Reminiscenzen allerdings in den Stand setzten, hierin Etwas zu leisten. Uebrigens muß bemerkt werden, daß die liturgischen Gebete und Gesänge der griechischen Kirche in Beziehung auf dogmatischen Charakter denen der lateinischen Kirche nachstehen, weil ihnen der bündige, markige Ausdruck dieser abgeht. Die Orationen der griechischen Liturgie sind wortreich und pompös.

Die Glaubenslehre erweist uns das ganze alte Testament als eine große Prophezeihung auf den Kommenden. Die

Kirche Jesu Christi ist die Erfüllung dieser Weissagung; deßwegen lebt auch in der Kirche allein das ächte Verständniß des alten Testaments. Von Anfang an hat sich die im Dogma ausgesprochene wesentliche Einheit der beiden Testamente dadurch praktisch und faktisch ausgesprochen, daß das alte Testament zum Vorlesen in den gottesdienstlichen Versammlungen der ersten Christen benützt wurde. Die Psalmen bildeten so zu sagen das gewöhnliche Gebet- und Erbauungsbuch der ersten Christen.[1]) Eine Zeit lang besuchten diese noch den jüdischen Tempel; auch die Feier gewisser dem Gebete gewidmeten Stunden, wie der dritten, sechsten und neunten, nahmen die Apostel mit von der Synagoge. Die priesterliche Kleidung der katholischen Kirche ist nicht ohne Anklänge an die des Gesetzes. Der vielverzweigte Gebrauch des Oeles, der Lichter, des Weihrauches, des Wassers, des Salzes ꝛc. in der Kirche findet die zahlreichsten Analogien im alten Testament.[2]) Den Subdiacon und Diacon nennt man seit unvordenklichen Zeiten in der Kirche Leviten, womit auf den Typus jener clericalischen Würden im alten Bunde hingewiesen wird. (Das Pontificale unterstützt diese typische Auffassung des alttestamentlichen Levitenthums mit ausdrücklichen Worten.) Noch itzt wiederhallen die katholischen Tempel von den erhabenen Dichtungen des königlichen Sängers, und es ist beinahe keine Stunde in den kanonischen Tagzeiten, für welche wir nicht in dem alten Testamente wenigstens eine leise Andeutung hätten, wie auch die Zahl

1) Vergl. Fr. Xav. Schmid's Liturgik der christkatholischen Religion B. I. S. 286 ff.

2) Fr. X. Schmid's Liturgik der christkatholischen Religion, namentlich Band I.

jener Stunden merkwürdiger Weise in dem „septies in die laudem dixi tibi, Domine“ des Psalmisten gefunden werden will. Die christliche Kunst hat schon in ihrer Kindheit merkwürdige Parallelen der heiligen Geschichte des alten und neuen Testaments zusammenzustellen gewußt; ähnlich finden wir in der Epistel und im Evangelium des Ferialofficiums der Messe solche Parallelen gemacht und zwar meistens so, daß die Epistel das alte, das Evangelium das neue Testament vertritt. Die Stellung, welche gewissen Psalmen in der kirchlichen Liturgie angewiesen wird, legitimirt die messianische Deutung derselben auf officielle Weise. Und wenn die Kirche unmittelbar vor der Taufwasserweihe am Charsamstag nach uraltem Gebrauche einen Cyclus der bedeutendsten Typen des Taufsakramentes im alten Testamente giebt, so wird dieses Zeugniß für das innige Verhältniß der beiden Testamente dem gläubigen Katholiken hoffentlich mehr gelten, als die negative Kritik protestantischer Schriftleerer. Weil aber das heilige Meßopfer den realen Mittelpunkt des christlichen Cultus bildet, so muß nothwendig auch der Cultus des alten Bundes, wenn er anders seinen typischen Charakter behaupten will, auf jenes unvergleichliche Opfer hinzielen, von dem so deutlich bei dem Propheten Malachias geschrieben steht. In der That ist auch die ganze Opferordnung des alten Bundes eine großartige Prophezeihung des unblutigen Opfers der Messe, in welcher wir die Aufhebung sowohl als die Erfüllung der alttestementlichen Brand-, Friedens- und Sühnopfer mit Recht erblicken. Wenn aber die Liturgiker in einzelnen Fällen auf die Aehnlichkeit der symbolischen Vorgänge in der Messe mit andern bei Opferhandlungen des alten Testamentes vorkommenden aufmerksam machen, so

verdient dieß unsern Dank. (Kössing l. c. S. 87 ff. 430.) Die christliche Festordnung schließt sich ihrem Grundstocke nach dem alten Testamente an; wenn auch Ostern und Pfingsten in der Kirche eine veränderte Bedeutung erhalten haben, so bestehen die Typen davon doch schon im alten Bunde — Culthandlungen wie die Aussegnung der Wöchnerinnen stammen in der unmittelbarsten Weise von dem Gesetze Mosis.

Man hat der katholischen Kirche häufig den Vorwurf gemacht, paganistische Elemente zu enthalten. Wie der Vorwurf vorliegt, ist er ganz und gar ungegründet, denn das kirchliche Leben ist ein Organismus, der aus einer Wurzel hervorgewachsen, und nichts Fremdartiges in sich aufgenommen hat. So hat man schon oft die christlichen Feste aus einer Nachahmung heidnischer erklären wollen; Weihnachten sollte eigentlich nichts Andres als die dies invicti Solis der Römer darstellen. Diese Meinung ist so wenig richtig, daß die christliche Kirche eher hie und da einen Bußtag an die Stelle setzte, wo sonst die Heiden ein Freudenfest feierten, wie dieß z. B. am ersten Tage des bürgerlichen Jahres der Fall war.[1] Indessen steht allerdings der katholische Cult nicht durchaus im feindlichen Verhältnisse zu den heidnischen Culten, und gerade hierin ist er ein lebendiger Ausdruck der dogmatischen Anschauung vom *λόγος σπερματικός*, welche von der Kirche namentlich den finstern Anschauungen der Reformatoren gegenüber immer standhaft festgehalten worden ist. Indem die antike Heidenwelt der Opfer nicht entbehren zu können glaubte, wenn es sich um die Versöhnung der Gottheit

1) Vergl. Fr. Xav. Schmid über das Neujahrfest.

handelte, war sie, in so schauerlich verkehrter Weise sie auch im Einzelnen diesen Glauben zur Ausführung brachte, immerhin weit eher auf dem rechten Wege, als der rationalistische Protestantismus, welcher ohne Opfer zurechtzukommen wähnt. Schon die Eintheilung der insonderheit bei den Römern und Griechen üblichen Opfer dient zum Beweise „daß auch diese Opfer nach dem christlichen als nach ihrer Erfüllung hinstrebten.“ [1]) Es ist nichts leichter als im heidnischen Culte Analogien des christlichen aufzufinden, sowohl in Symbolen als in Handlungen. Gewöhnlich thun dieß auch die katholischen Liturgiker und zwar zum Nutzen der guten Sache, sofern dadurch das Heidenthum nach seinem bessern Gehalte gewürdigt und andrerseits die Humanität der Kirche ans Licht gestellt wird, sofern sie dem allgemein Menschlichen seine Berechtigung nie entzogen. Der heil. Gregor der Große giebt seinem Missionäre Augustin den Rath, die Feste der Heiden allmählig in christliche zu verwandeln und in manchen Stücken nachzuahmen“ (Greg. M. Reg. IX ep. 71). Darin liegt nun aber so wenig eine Beeinträchtigung des christlichen Princips, daß es vielmehr ein charakteristisches Zeichen der wahren Kirche ist, die als die universale (katholische) dem Grundsatze: nil humani a me alienum puto stets treu bleiben muß. Der katholische Cult hat alle Künste in seinen Kreis hereingezogen; von Anfang an war er bestrebt, diesen hehren Schwesterbund in die dem Dreieinigen darzubringende Huldigung mit hereinzuziehen; denn nie hat es eine Zeit gegeben, in welcher das Christen-

1) Vergl. Kössing l. c. S. 123 ff. ferner Lasaulx, die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihre Verhältnisse zu dem Einen auf Golgatha. Würzburg 1841.

thum der Kunst eigentlich feindlich in dem Weg gestanden hätte (Binterim IV. I. 461 ff.). Sofern nun aber der heidnische Cult auf seinem Culminationspunkte als hellenistischer Cult die ästhetische Seite namentlich gepflegt und hervorgekehrt hat, so sehen wir deutlich, daß auch diese Erbschaft auf den wahren Cult, den Cult der katholischen Kirche, übergegangen ist. Wer könnte aber läugnen, daß die unbefangene Aufnahme dessen, was auch bei den Heiden an gottesdienstlichen Formen sich Gutes fand, auf einer Linie steht mit dem dogmatischen Satze: „Si quis dixerit, opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacunque ratione facta sunt, vere esse peccata vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, anathema sit? — (Concil. Trident. sess. VI. cap. XIV. de justi. can. 7.)

Die Sakramente sind schon in soferne ein heller Reflex des Glaubens, als sie sichtbare Zeichen enthalten, welche die in ihrer Hülle mitzutheilenden Gnaden symbolisiren. Insofern sind sie wirkliche Unterpfänder, welche den Glauben an die durch sie gespendeten Gnaden stärken (Catech. Rom. part. II. cap. I. qu. 7). Indessen wollen wir hier nicht von dem allgemein Bekannten und Angenommenen reden, sondern die Aufmerksamkeit auf solche Punkte richten, welche weniger beachtet zu werden pflegen. Der Ritus eines jeden Sakramentes ist etwas mehr oder weniger Zusammengesetztes; es gehen voran und folgen dem eigentlichen Kerne der sakramentalischen Handlung (Materie und Form) Ceremonien, welche die Wirkung des Sakramentes anbahnen, typisch darstellen und im Empfänger festzuhalten suchen. Nun hat die protestantische Auffassung von einer

Disposition des Menschen auf die Gnade der Rechtfertigung bekanntlich nichts wissen wollen. Die Rechtfertigung des zuvor sündhaften Menschen erfolgt ohne alle Vermittlung, ohne daß derselbe von der zuvorkommenden Gnade getrieben und gekräftigt in Werken der Buße und Liebe sich übe, um die Herabkunft des kostbaren Geschenkes der Gerechtigkeit über sich anzubahnen oder vorzubereiten. Sind ja eben dieser Anschauung zufolge alle Werke des Menschen, welche der Rechtfertigung vorangehen, wahrhafte Sünden, und je kräftiger sich Jemand auf die Gnade zu disponiren sucht, desto mehr sündigt er. Gegen diese sittengefährlichen und aller gesunden Vernunft Hohn sprechenden Sätze haben die Väter von Trient die Canonen 7 und 9, sess. VI. cap. XIV de justificatione aufgestellt, und in dem Ritus der Administration der Sakramente finde ich etwas diesen dogmatischen Bestimmungen Entsprechendes. Nie erscheint der eigentlich sakramentalische Act unvermittelt und unvorbereitet; alle ceremoniae antecedentes haben die Bestimmung auf den wirklichen Empfang der Gnade zu disponiren. Wäre aber die heiligende und rechtfertigende Gnade ein Deus ex machina, wozu dann alle die vorausgehenden Gebete und symbolischen Handlungen, welche die verschiedensten religiösen Acte in dem Empfänger des Sakraments zu wirken suchen?

Um von den einzelnen Sakramenten zu reden, führt der heil. Augustin seinem Gegner Julian von Eclanum die Exorcismen bei Administration der Taufe als Beweis des Glaubens der Kirche an die Erbsünde an. [1]) Alle die zahlreichen

---

1) cf. August. lib. I. de peccat. mer. et rem. cap. 34 et lib. 10 in Julianum cap. 2.

und bis ins graueste Alterthum hinaufreichenden Ceremonien derselben sprechen als tiefstes Wesen der Taufe das Ausziehen des alten Adam und das Anziehen des neuen nach Gott geschaffenen Menschen aus. Das Sakrament der Firmung dagegen ist verhältnißmäßig arm an Ceremonien, und darin dürfte sich jenes Verhältniß zu dem der Taufe aussprechen, welches auch in der Benennung „obsignatio“ oder „complementum baptismi“ liegt, während auf der andern Seite die Selbständigkeit des zweiten Sakramentes für die lateinische Kirche schon durch die Bestimmung über den Minister des Sakramentes ausgesprochen ist. Vom Sakramente des Altars war schon die Rede; noch Einiges mag jedoch genannt werden. Die Meßliturgie schließt in der Regel mit dem letzten Evangelium Joannis, d. h. mit dem Prolog des Joannisevangeliums. Wer wollte hierin das bloße Spiel des Zufalls oder der Willkühr erblicken? Das Dogma von dem heiligen Altarssacramente steht im innigsten Zusammenhange mit dem der Incarnation, und dieser Zusammenhang findet in der Liturgie den entsprechenden Ausdruck. [1]) (Ebendahin gehört auch, daß die Messe des Frohnleichnamsfestes die Präfation von Weihnachten hat.) — Das Sakrament der Buße ist höchst einfach in seinem Ritus; doch finde ich zwei Dinge darin bemerkenswerth. Die Form desselben lautet: „ego te absolvo.“ Man sieht also, daß an die Stelle der früher gebräuchlichen deprecatorischen Form die indicative getreten ist. Die Dogmatik

1) Deßwegen haben jene Irrlehrer, welche in Beziehung auf das Dogma der Incarnation abgeirrt sind, häufig oder immer auch vom heiligen Abendmahle irrige Vorstellungen gehabt, vergl. Möhler's Symbolik. S. 321 ff.

stellt die Frage auf, ob durch das vierte Sakrament wirklich und eigentlich Sünden nachgelassen werden oder nur die Erklärung der Sündenvergebung erfolge, und beantwortet sie zu Gunsten des ersten Gliedes der Alternative. [1]) Offenbar aber stimmt diese Entscheidung mit der liturgischen Fassung der Formel schön zusammen. Ferner ist es ein von den Theologen so ziemlich allgemein angenommener Satz, daß die durch die Sünde erstorbenen sittlichen Verdienste durch die Buße wiederaufleben, und diesem Satze ganz entsprechend finde ich die nach Ertheilung der Absolution vom Bußpriester gesprochenen Worte „(merita beatae Mariae semper virginis etc.) quidquid boni feceris et mali patienter sustinueris, sint tibi in remissionem peccatorum, augmentum gratiae et praemium vitae aeternae.“ Auch die seit langer Zeit bestehende kirchliche Praxis, die Absolution vor vollendeter Satisfaction zu geben, steht auf dogmatischem Grunde. [2]) — Während sonst alle sakramentalischen Formeln der lateinischen Kirche indicativ gehalten sind, macht die der letzten Oelung eine Ausnahme durch das bekannte: per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus etc. Der heil. Thomas bezeichnet als Grund dieser Erscheinung 1) daß der Empfänger dieses Sakraments von den eigenen Kräften ganz verlassen ist und deßwegen durch Gebet unterstützt zu werden nothwendig hat; 2) daß dieses Sakrament den Sterbenden gespendet werde, welche bereits nicht mehr zum Forum der Kirche gehören und allein in der Hand

---

1) cf. Tournely, tractat. de poenit, in part. II. cap. II. art. 3.

2) cf. Tournely, tract. de poenitent. p. II. cap. II. artic. 6. et cap. VI. art. 2.

Gottes ruhen, weßwegen sie ihm auch durch das Gebet übergeben werden. Cardinal Bellarmin vergleicht, um jene deprecatorische Fassung zu erklären, das Sakrament der letzten Oelung mit dem der Buße. In dem letztern walte nicht nur die nackte Barmherzigkeit, sondern auch die Gerechtigkeit, weil der Büßende bekennen und genugthun müsse; in dem erstern dagegen herrsche die bloße Barmherzigkeit Gottes, und deßwegen sei die Form der Bitte angewendet. Noch einen Grund führt der römische Catechismus an; die deprecatorische Formel, sagt er, sei wegen der dem Sakramente der letzten Oelung zuzuschreibenden Wirkung auf die leibliche Gesundheit des schwer Kranken gewählt. Weil nämlich diese Wirkung nicht immer erfolge, auch nicht immer erfolgen könne, selbst wo die gehörige Disposition vorhanden sei, so habe die Kirche der sakramentalischen Form die Fassung der Fürbitte gegeben. [1]) — Was das Sakrament der Weihe betrifft, so nehmen die katholischen Theologen bei Beantwortung dogmatischer Fragen, namentlich über Materie und Form, auch auf die Liturgie Rücksicht. Diese selbst aber giebt die dogmatische Anschauung von der Sache oft ganz unverhüllt und ohne Schleier, z. B. in der Anrede des Bischofs an die Ordinanden in jeder einzelnen Weihe, worin er ihnen die Verrichtungen und Obliegenheiten ihrer neuen Würde auseinandersetzt. Diese Verrichtungen und Obliegenheiten aber beziehen sich meistens auf das heil. Meßopfer. Natürlich, denn der Presbyterat ist die Gewalt, das heil. Opfer darzubringen für Lebendige und Todte, und der Unterschied der übrigen clericalischen Stufen berechnet sich nach dem mehr oder weniger innigen Verhältnisse zu dem

1) Vergl. die Beweisstellen bei Fr. X. Schmid I. S. 454 ff.

eucharistischen Opfer. — In Hinsicht auf das Sakrament der Ehe läßt die Dogmatik unentschieden, wer Minister desselben sei. Auch der Ritus läßt die Sache in suspenso, denn während die einen Ritualien die Formel haben: ego (Minister) matrimonium inter vos conjunctum confirmo, ratifico et benedico, findet sich in anderen die vom entgegengesetzten Gesichtspunkte ausgehende: „ego vos in matrimonium conjungo.“ Im Allgemeinen aber hat der sakramentalische höhere Character der ehelichen Verbindung den entsprechendsten Ausdruck in dem Ritus der Eheeinsegnung erhalten, so daß schon Tertullian mit Recht sagen kann: „unde sufficiam ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod Ecclesia conciliat?“ (l. 2 ad uxor. c. 9.)

Auch die Sakramentalien müssen berührt werden. Im Allgemeinen sind sie ein schönes Zeugniß für den allheiligenden Charakter der Kirche. Nicht nur in seinen ewigen und unveränderlichen Grundverhältnissen soll der Mensch geheiligt und in die übernatürliche Gnadenordnung aufgenommen sein, auch nach seinen wechselnden und mannigfaltigen Beziehungen soll er als der nach dem Bilde Christi erneute Mensch sich darstellen. Namentlich auch zu der ihn umgebenden Natur soll derselbe als ein wahrhaft Erlöster in das normale Verhältniß gesetzt werden; sie soll ihm nicht mehr wie zuvor, da die sündhafte Lust frei und ohne Schranken in ihm waltete, zum Fallstricke der Sünde gereichen, nicht mehr als Blendwerk gegenüberstehen, in welchem sich wie in einem Netze sein lustbethörtes Gemüth verfängt. Vielmehr soll auch sie in die allbelebenden Strömungen der Gnade hineingestellt werden, um das Bild der göttlichen Größe, Weisheit und Liebe zurückzustrahlen und dem Menschen eine

Stimme zu werden, die ihn nach oben, nach seiner ewigen Bestimmung hinweist. Demnach soll er ihre Güter zu seinem Gebrauche verwenden, aber bei diesem Gebrauche des Gebers dankbar gedenken; er soll ihre Güter genießen, aber mit Danksagung. Dadurch wird ein ganz anderes Verhältniß des Erlösten zu der Natur begründet, als das des außerhalb der Gnadenökonomie Stehenden. Sie ist ihm nicht mehr die grobe ὕλη, welche ihn erdwärts zieht, seinen Flug in die Regionen des Geistes hemmt und niederschlägt, sondern kann ihm auch eine Leiter zum Himmel werden. So wird die vernunftlose κτίσις von der Eitelkeit und Nichtigkeit befreit, der sie so lange unterworfen bleibt, als sie dem fleischlichen Menschen dienen muß, sei es zur Befriedigung seiner ungeordneten Begierden oder zur Beförderung des Reiches der Lüge überhaupt. So nimmt sie wahrhaft Antheil an der Freiheit der Kinder Gottes und ist wiederum fähig, sub specie aeterni betrachtet zu werden (Röm. 8, 19 ff.). Dieß ist die Verklärung der Natur, von der in neuerer Zeit so viel gesprochen wird, übrigens oft mit weit mehr Wärme des Gefühls als Schärfe des Begriffes, und welche darin culminirt, daß Gegenstände derselben durch Weihung oder Consecraton in das Heiligthum aufgenommen werden, um zur Verherrlichung Gottes im Culte zu dienen.

Die detaillirtere Auseinandersetzung der Wirkungen der Sakramentalien gehört nicht hierher. Uebrigens lassen sich diese Wirkungen leicht aus den Formularen der dabei üblichen Gebete und Segnungen erkennen. In ältern dogmatischen Werken findet man zwar als Wirkung der Sakramentalien hie und da, z. B. auch bei Thomas von Aquin, bloß die Nachlassung der sogenannten läßlichen Sünden angegeben.

Damit wollten aber die anderen so mannigfaltigen Wirkungen derselben nicht geläugnet werden, sondern man begnügte sich eben die wichtigste zu nennen.

Interessant nicht nur für den Theologen, sondern für Jeden, der an den Erscheinungen des kirchlichen Lebens Antheil nimmt, ist die Liturgie sehr vieler Benedictionen und Weihungen. Wie herrlich hat sich z. B. die Anschauung von dem Verhältnisse des Staates und der Kirche, wie sie der Idee des römischen Reiches zu Grunde liegt, in dem Ritus der Königskrönung Ausdruck und Symbol geschaffen. (Pontif. Rom.) Wie großartig sind die Ceremonien der Krönung eines Papstes, ganz entsprechend jener hohen Ehrfurcht, deren er in den Augen der Völker als sichtbares Oberhaupt der ganzen Kirche genießt. Merkwürdig ist hiebei unter Anderm auch, daß dem schon gekrönten Papste die Juden entgegenziehen, wenn er in Procession von der Peterskirche zur Kirche im Lateran getragen wird, das mosaische Gesetz in hebräischer Sprache loben und ihn auffordern, es zu ehren. Der heil. Vater antwortet: „sanctam legem, viri Hebraei, et laudamus et veneramur, utpote ab omnipotenti Deo per manus Moysi patribus vestris tradita est; observantiam vero vestram et vanam interpretationem damnamus atque improbamus, cum Salvatorem, quem adhuc frustra expectatis, apostolica fides jam pridem advenisse docet et praedicat Dominum nostrum Jesum Christum etc.[1]) Ist hiemit nicht klar ausgesprochen, was die Kirche unter Toleranz versteht? Der Judaismus wird verworfen, der Jude tolerirt. Der neue Papst läßt die Juden ruhig in dem Sitze fortwohnen, den

1) Marzohl und Schneller V. I. S. 414 und 415.

sie seit Jahrhunderten in der ewigen Stadt einnehmen; aber die Mißbilligung ihres starrsinnigen Festhaltens am Irrglauben spricht er offen aus. — Die kirchliche Anschauung von der Virginität und ihrem Vorzuge vor dem ehelichen Leben konnte sich kein edleres Monument schaffen, als den Ritus „de benedictione et consecratione virginum" (cf. Pontif. Rom.). — Man durchgehe die Gebetsformeln im Pontificale, welche für die Benediction des Kreuzes und der Bilder bestimmt sind, und überzeuge sich, wie genau sich hier die katholische Lehre „de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus" verkörpert hat. (Concil. Trident. sess. XXV.)

Werfen wir endlich noch einen Blick auf die Feste und heiligen Zeiten. Die meisten und bedeutendsten christlichen Feste gründen sich auf Thatsachen der heil. Geschichte; die Einführung eines Festes wie des Dreieinigkeitsfestes war späteren Zeiten vorbehalten. Diese Erscheinung ist eine nothwendige und hängt mit dem Wesen der christlichen Offenbarung auf's innigste zusammen, sofern diese einen Cyclus von göttlich-menschlichen Thatsachen, mit dem leuchtenden Centrum der Incarnation, bildet. Ohne Feste kann keine positive Religion bestehen. Jede Religion, wenn sie anders einen volksthümlichen Boden der Wirklichkeit gewinnen will, wird sich als eine an den rothen Faden göttlicher Offenbarung und Ueberlieferung anknüpfende einführen; einen geschichtlichen Boden wird sie als eigentliche Lebensbedingung immer suchen, sei es einen wahren oder einen erdichteten. Will aber so eine jede Religion ihre Wurzeln in die Vergangenheit schlagen, so liegt es auf der anderen Seite in ihrem tiefsten Interesse, sich als lebendige Gegenwart geltend

zu machen. Aus dieser zweifachen Forderung einer bedeutungsvollen Vergangenheit und permanenter lebensvoller Gegenwart ergibt sich die Nothwendigkeit der Feste für jede Religion, welche mehr als ein hohles Nebelgebilde der „reinen Vernunft" sein will. Und sie sind namentlich der christlichen Religion als einer ganz und gar auf dem unzerstörlichen Granitfelsen der Geschichte ruhenden Feste wesentlich, wie auch ihre Festordnung für ihren eminent geschichtlichen Charakter das glänzendste Zeugniß ablegt. [1])

Man hat die richtige Bemerkung gemacht, der Protestantismus charakterisire sich als eine dem historischen Principe feindliche Erscheinung. Auffallend harmonirt mit diesem Urtheile die Thatsache, daß schon die Reformatoren sehr wenig Gewicht auf die Feste in der Kirche gelegt haben. In den symbolischen Büchern der Protestanten werden die Feste als ein adiaphoron erklärt und ihre Einsetzung aus der bloßen Rücksicht auf die äußere Zucht („daß auch das gemeine grobe Volk in einer feinen Kinderzucht gehalten würde") abgeleitet (Augusti l. c.), während die katholischen Theologen die Feier der Feste als einen wesentlichen Theil des christlichen Cultes darstellen, und auf die tiefere Auffassung der Sache dringen. („Festa Christianorum non solum ratione ordinis et disciplinae externae, sed etiam ratione mysterii celebrari: et esse hos dies festos aliis sanctiores et sacratiores et partem quandam divini cultus," sagt der gelehrte Jesuit Grether, de festis Christ. lib. I. c. 1—12.) Der Grund also, warum die Protestanten von Anfang an die Festordnung vom gemein kirchenpolizeilichen Standpunkte aufgefaßt haben, liegt in dem

1) Sogar die französische Revolution glaubte der Feste nicht entbehren zu können, vergl. Augusti I. 37 ff.

einseitig spiritualistischen, der geschichtlichen Objectivität feindlichen Charakter des Protestantismus. — Unter den Thatsachen aus dem Leben Jesu aber ist es bekanntlich seine Auferstehung, welche den eigentlichen Angelpunkt der apostolischen Predigt bildete. „Wenn Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel.“ Demnach suchten die Apostel in dem Herzen desjenigen, der für den Glauben gewonnen werden sollte, vor Allem die unerschütterliche Gewißheit herzustellen, daß der am Kreuze Gestorbene wirklich und wahrhaft am dritten Tage wieder auferstanden sei, indem sie der sichersten Hoffnung lebten, hiemit einen unentweglichen Grund für das Ergreifen der gesammten Wahrheit des Evangeliums zu gewinnen. Dieser Stellung der Auferstehung des Herrn zu der subjectiven Aneignung der Heilswahrheit entspricht wiederum ganz die liturgische Ordnung. Der Sonntag ist das regelmäßig am öftesten wiederkehrende Fest der Kirche, welches sich zu den übrigen Festen wie das Allgemeine zum Besondern verhält. Die Thatsache aber, welcher er gewidmet ist, bildet die Auferstehung des Herrn. Deßwegen ist er auch nie ohne das Credo. Außerdem ist aber noch ein Tag im Jahre der glorreichen Auferstehung des Herrn besonders gewidmet, das Osterfest. Warum aber galt dieses Fest von jeher in der Kirche als das höchste Fest, als die „solennitas solennitatum,“ als „corona et caput omnium festivitatum“, als „maxima dies“ (Binterim V. I.)? Der Grund liegt in der oben angegebenen dogmatischen Bedeutung der Auferstehung des Herrn.

Es gibt kein glänzenderes und lebendigeres Zeugniß für die Anschauung der Kirche von ihrem Zusammenhange mit der triumphirenden Kirche, als ihre Feier der Heiligenfeste.

Wenn ich Jemanden eine tiefer eingehende Kenntniß von dem Wesen der katholischen Heiligenverehrung beibringen wollte, so würde ich dieß an der Hand der kirchlichen Liturgie thun. Hier ist des Lebens goldner Baum, grau bleibt dagegen alle Theorie. In der betreffenden Liturgie liegen alle Momente bereit, welche zur Abwehr der protestantischen Angriffe und Vorurtheile dienen; zugleich aber auch jene, welche von der tiefen Bedeutung der Sache, und wie hoch sie in den Augen der Kirche steht, Zeugniß geben. Das Dogma findet auch hier wieder seinen allseitigen Ausdruck. So z. B. kennt die Kirche einen Rangunterschied der Feste. Es ist eine inhaltvolle Scala von der Ferie bis hinauf zum festum duplex primae classis, welche auch für die Heiligenfeste gilt. Worauf beruht nun diese Einrichtung? Der Apostel sagt: „alia claritas solis, alia claritas lunae et alia claritas stellarum; stella enim a stella differt in claritate. Sic et resurrectio mortuorum“ (I Kor. XV. 41). Und in der Offenbarung steht geschrieben: „justus justificetur adhuc et sanctus sanctificetur adhuc“ (XXII. 11). Diesen biblischen Aussprüchen gemäß behauptet das katholische Dogma, daß es Stufen der innern Heiligung und diesen entsprechend auch Stufen der ewigen Glorie gebe. Und um diese Stufen zu bezeichnen, wozu sie das Recht hat als die wahrhaft unbestechliche Themis, als die untrügliche Richterin im Gebiete des Sittlichen, hat sie die Rangordnung der Heiligenfeste eingeführt. Den hohen Privilegien aber, welche die Mutter des Herrn vermöge ihrer hohen Würde sowohl als wegen ihres sittlichen Vorzugs vor allen Sterblichen hat, entspricht der Glanz, welcher ihre Feste umgibt.

Wie die Heiligenfeste den lebendigen Zusammenhang

der streitenden Kirche mit der triumphirenden darstellen, so wird das Band der Einheit zwischen der streitenden und leidenden Kirche durch die liturgische Todtenfeier geknüpft. Wenn in neuerer Zeit protestantischer Seits eine der katholischen sich annähernde Todtenfeier auf die Bahn gebracht worden ist,[1]) so beruht dieß auf einer, wenn auch glücklichen, Inconsequenz, welche zur Berücksichtigung eines tief in der Menschenbrust ruhenden Bedürfnisses trieb, eines so gewaltigen Bedürfnisses, daß sogar die Religion der Jakobiner dasselbe factisch anerkannte.[2]) — Das apostolische Symbolum ist wesentlich das Bekenntniß der Trinität, denn alle Glaubensartikel schließen sich an die drei göttlichen Personen an. Die Wissenschaft hat in neuester Zeit begriffen, daß auch die Dogmatik am besten den ihr durch die Abfolge des Symbolums an die Hand gegebenen Weg einschlage, und das trinitarische Gottesbewußtsein zum Eintheilungsgrunde ihres Stoffes mache. Auch die Aufeinanderfolge der heiligen Zeiten bestimmt sich nach dem Dogma der Trinität. Weihnachten stellt den Gläubigen die unendliche Liebe des Vaters vor Augen, die er in der Dahingabe seines Sohnes erwiesen; Ostern ist das Fest des Sohnes, der mit seiner glorreichen Auferstehung sein Erlösungswerk vollendet und besiegelt hat; Pfingsten ist das Fest des heiligen Geistes.[3]) Sonach aber sehen wir diese drei Hauptfeste des christlichen Kirchenjahres, von welchen jedes einen ganzen Kreis von heiligen Zeiten um sich zieht, zusammengefaßt in dem Trinitätsfeste, welches den Character einer Collectivfeier hat. — Die Momente,

1) Vergl. Klöpper's Liturgik der evang. Kirche. S. 311 ff.
2) Vergl. Augusti I. S. 39.
3) Vergl. hierüber Nickel's „heilige Zeiten."

welche wir an dem katholischen Culte herausgehoben haben, um ihn als den lebensvollen Reflex des Dogma darzustellen, sind mehr beispielsweise gewählt und können deßwegen keinen Anspruch darauf machen, die Sache selbst erschöpft zu haben. Wenn indessen durch vorliegende Zeilen dem Verfasser gelungen ist, den einen oder andern Leser in seiner frommen Ueberzeugung von der Herrlichkeit des katholischen Cultes zu bestärken, oder diesen und jenen etwas versteckter liegenden Punkt des Gegenstandes hervorzuheben, so ist seine Absicht erreicht.

Mast,
Subregens im bischöfl. Seminar
zu Rottenburg.

II.

Recensionen.

1.

Kaiser Friedrich II. Ein Beitrag zur Berichtigung der Ansichten über den Sturz der Hohenstaufen. Mit Benutzung handschriftlicher Quellen der Bibliotheken zu Rom, Paris, Wien und München, verfaßt von Dr. Constantin Höfler, o. ö. Prof. der Geschichte an der Universität München etc. München. Verlag der literarisch-artistischen Anstalt 1844. XVI u. 434 S. Pr. 3 fl. 36 kr.

Unter den Schriften, welche die wahre Geschichte des Mittelalters aufhellen, nimmt die vorliegende einen höchst ehrenvollen Platz ein. Schon in früheren Werken, namentlich in seiner Geschichte der deutschen Päpste und in seiner Abhandlung über Bonifaz VIII., hat der Herr Verfasser gezeigt, wie tief er in das Leben und Wesen des Mittelalters einzudringen verstehe, und mit welcher Gewandtheit er die Resultate seiner Studien darzulegen wisse. Gleiche Anerkennung hat er nun aufs Neue verdient, und wenn sie ihm da und dort nicht zu Theil werden sollte, so ist der Grund

davon leicht einzusehen. Das vorliegende Werk behandelt nämlich eine Epoche des Mittelalters, welche von den Vertretern der verschiedenen theologischen und politischen Richtungen in den entgegengesetztesten Weisen aufgefaßt und beurtheilt wird. Manche landläufige Ansicht über diese Zeit ist zwar schon von Hurter und Raumer berichtiget worden, aber bekanntlich berührt das berühmte Werk des Einen nur noch die ersten Regierungsjahre Friedrich's II., die große Hohenstaufen-Geschichte Raumer's aber hat gerade im Leben Friedrich's II. manche Lücken, und bei großen Verdiensten doch auch manchfache Schwächen und unrichtige Auffassungen. Höfler's Unternehmen ist darum gar nicht überflüssig, und seine sorgsamen Forschungen in den Bibliotheken von Rom, Paris, Wien und München setzten ihn in Besitz zahlreicher Urkunden, welche Raumer'n und Andern entgangen waren. Insbesondere ist über die letzten Lebensjahre Friedrich's II., über die Geschichte seines Falles viel neues Licht verbreitet worden, welches wir hauptsächlich der Benützung eines zu Paris vorhandenen Regestenbandes von Innocenz IV. verdanken.

Uebrigens war es nicht die Absicht des Verfassers, „eine *vollständige* Biographie Friedrichs II. zu geben. Vielmehr beschäftigt sich seine Schrift eigentlich nur mit Lösung gewisser Probleme im Leben dieses größten Hohenstaufen, und ist eine biographische Skizze, welche, ohne erschöpfend zu sein, *das* mit besonderer Vorliebe behandelt, was anderen Bearbeitern entweder entging — insofern der vor ihnen liegende Stoff hiezu nicht ausreichte — oder was sie auf eine Weise darstellten, welche als unhaltbar angesehen werden muß.“ Damit ist schon angedeutet, daß der Ver-

fasser da, wo er nichts Neues mittheilen zu können erachtete, über das schon Bekannte möglichst schnell hinwegging, — ein Verfahren, welches gewiß keiner weiteren Rechtfertigung bedarf.

Es versteht sich von selbst, das Herr Höfler in diesem Werke über Friedrich II. auch auf die früheren Hohenstaufen zurückgehen und das Streben dieser älteren Linie aufzeigen mußte, um es mit der Tendenz der verjüngten sizilianisch-hohenstaufischen Linie in Beziehung und Verhältniß zu bringen. Mit Recht behauptet er nun, schon Friedrich I. habe dem Kaiser Allgewalt zu verschaffen, und zu dem Ende die Kirche und die städtischen Corporationen um ihre Freiheit zu bringen gesucht. Der Kampf mit dem Papste und den Lombarden war darum unvermeidbar, und der Kaiser selbst der angreifende Theil. Um seine imperatorische Allmacht zu gründen, hat Barbarossa den schrecklichen Tag auf den ronkalischen Feldern gehalten, Mailand zerstört und fünf Kriegszüge nach Italien gemacht; zu gleichem Zwecke hat er ferner weite Reichslande an sein Haus zu bringen gesucht, und mächtige herzogliche Stühle mit seinen getreuen Dienern besetzt, Baiern z. B., das er den Welfen genommen, mit den Wittelsbachern, den herzoglichen Stuhl von Oestreich aber mit den Babenbergern. Auch das schöne Königreich Neapel und Sizilien sollte durch Familienverbindung an die Hohenstaufen fallen, damit der Papst, dieser Rückwand beraubt, auf allen Seiten von der hohenstaufischen Gewalt umzingelt, jeder freien Bewegung nothwendig beraubt sein müßte. Was Barbarossa, durch die Schlacht von Legnano und nachmals den Kreuzzug verhindert, nicht durchführen konnte, hat sein Sohn Heinrich VI. mit noch weit stärkerem absolutisti-

schen Gelüste zu vollenden gestrebt, und namentlich hat „dieser Tyrann" das deutsche Wahlreich in ein erbliches hohenstaufisches Reich umzuwandeln getrachtet. Nichts Besseres hatte die Kirche von diesem „grimmigsten Gegner der Kirche und aller christlichen Freiheit" zu erwarten; da starb derselbe im Jahre 1197 mit Hinterlassung des dreijährigen Friedrich II. Höfler zeigt, wie Papst Innocenz III. diesem Kinde sein Erbkönigreich der beiden Sizilien rettete, wie unterdessen in Deutschland des verstorbenen Kaisers Bruder, Philipp von Schwaben, und der Welfe Otto mit einander um die römisch-deutsche Kaiserkrone stritten, wie Otto, nach dem Tode seines Gegners im unbestrittenen Besitze des Reichs, von den Grundsätzen der Welfen gänzlich abfiel und der Mittelpunkt aller kirchenfeindlichen Richtungen und Bestrebungen wurde. Ward so der Welfe zum Gibellinen, so wandelte sich andrerseits der Gibelline in den Welfen. Friedrich II. nämlich wurde der Schützling der Kirche, gewann jetzt durch Innocenz III. auch die Krone von Deutschland, und bekam darum Anfangs den Spottnamen „Pfaffenkönig." Doch kaum hatte er sich im neuen Besitze befestigt; so nahm er seine gibellinische Natur wieder an, und zeigte, wie sehr er mit den hohenstaufischen Tendenzen italienische List zu verbinden verstehe. Das ganze Truggewebe seiner auf Unterdrückung der Kirche und der städtischen Freiheit gerichteten Regierung deckt nun unser Verfasser quellenmäßig auf, ohne auf den Irrweg eines blinden und leidenschaftlichen Gegners des großen Hohenstaufen zu gerathen. Eben so weit ist er davon entfernt, die den Hauptpersonen der kirchlichen Richtung anklebenden Flecken zu übersehen oder zu verdecken, sondern er will jeden Charakter gerade so schildern und darstellen, wie

eine gewissenhafte Erforschung und Abwägung der Quellen es erheischt.

Die Aufgabe, welche sich Herr Höfler gestellt hat, war schwierig; aber um so größer ist auch das Verdienst, welches er sich um die Profan- und Kirchengeschichte erwarb, und er durfte mit Recht hoffen, sein Buch werde für die Geschichte des Mittelalters unentbehrlich und nicht von ephemerer Dauer sein. Ich wenigstens bekenne mit Freuden, sehr viel aus demselben gelernt, manches Neue daraus erfahren und manche schon früher selbst gewonnene Ansicht dadurch befestigt zu haben. Insbesondere sind einzelne Partien trefflich und höchst anziehend bearbeitet, so die Geschichte des dreizehnten allgemeinen Concils zu Lyon vom Jahre 1245, welches Bann und Absetzung über Friedrich II. sprach, nicht minder die Schilderung Gregor's IX., die Vergleichung Ludwig's des Heiligen von Frankreich mit Kaiser Friedrich II., die Geschichte des bitteren Zwiespaltes zwischen Letzterem und seinem ältesten Sohn, dem nachmals vom eigenen Vater abgesetzten deutschen Könige Heinrich, so wie die Darstellung der zahllosen Bemühungen des Kaisers, alle europäischen Fürsten zu einem großen Complotte gegen den Papst zu vereinigen. Auch über die Ermordung des Herzogs Ludwig von Baiern (S. 77) und den sogenannten Undank der Frangipani gegen das hohenstaufische Haus (S. 216) wird neues Licht verbreitet.

Sollen wir nach Recensentenart Einiges tadeln, so ist es der Mangel an Gliederung in der Diathese des Stoffes, und zwei Verstöße, die uns in die Augen gefallen sind. Auf Seite 228 wird von einem Friedrich dem Schönen, statt Philipp dem Schönen gesprochen, und auf S. 259

wird, offenbar durch eine lapsus calami, berichtet, die Bischöfe Baierns hätten sich in Mühldorf bemüht, den Herzog Otto von Baiern zum Anschluß an die kaiserliche Sache zu bewegen. Offenbar muß es, wie auch der Contert andeutet, „kirchliche Sache" heißen.

Hefele.

2.

Das Wesen der katholischen Kirche. Mit Rücksicht auf ihre Gegner dargestellt von Dr. Fr. A. Staudenmaier, Domkapitular, Geistl. Rath und Prof. der Theologie an der Universität zu Freiburg. Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung, 1845. VIII und 193 S. gr. Octav. Preis 48 kr.

Viele Irrthümer und Häresien sind durch Unkenntniß der katholischen Lehre entstanden. Namentlich wäre der große Abfall von der Kirche im 16. Jahrhundert unmöglich gewesen, wenn mehr richtige Kenntniß der katholischen Wahrheit unter Geistlichen und Laien verbreitet gewesen wäre. Ohne nun krüppelhafte Erscheinungen der neuesten Zeit mit jenem großen Ereigniß des 16. Jahrhunderts auf eine Stufe stellen zu wollen, können wir doch nicht verkennen, daß auch jetzt Viele zu der sogenannten deutsch-katholischen Sekte übergehen, weil es ihnen an richtiger Kenntniß des katholischen Lehrbegriffs fehlt. Wie sollte es aber auch anders sein? Ist ja bekannt, daß auf manchen Kanzeln seit Jahrzehenten, seitdem nämlich die sogenannte Populartheologie ihr Unwesen treibt, kein einziges Dogma mehr zur Besprechung kam, und daß auf

ihnen seit Menschengedenken das Wort „katholische Kirche“ gar nicht mehr gehört worden ist. Ja, treffen wir nicht noch jetzt Prediger unter uns, welche stets nur sentimentales Gefasel zu Markte bringen, und ihre höchste Aufgabe darein setzen, empfindsame Herzen durch Schilderung schwerer Unglücksschläge zu Thränen zu rühren? Sie mögen die Entschuldigung für sich haben, daß sie unfähig seien, Anderes vorzubringen; aber gerade solche Prediger und Pfarrer tragen einen großen Theil der Schuld davon, daß manche Katholiken von dem positiven Christenthum und ihrem eigenen kirchlichen Lehrbegriffe fast gar keine Kenntniß haben, und nicht im Stande sind, von ihrem Glauben den Akatholiken aller Art gegenüber Rechenschaft zu geben. Diese Geistlichen sind Schuld, daß viele Laien in Glaubenssachen dem schwankenden Rohre gleichen, und von jedem Winde des Irrthums bewegt werden.

Weil es also vielfach an Kenntniß der katholischen Kirche und ihrer Herrlichkeit fehlt, darum ist eine Schrift, welche das Wesen dieser Kirche erläutert und darstellt, gerade in der Gegenwart recht am Platze. Sie wird noch werthvoller, wenn sie ihre Aufgabe in einer jeden Gebildeten anziehenden Weise löst und sich bezüglich des Umfangs in solchen Schranken hält, daß auch Vielbeschäftigte leichtlich die Zeit zu Lesung einer solchen Schrift erübrigen können.

Gerade diese Eigenschaften nun besitzt die vorliegende Arbeit des Herrn Professor Staudenmaier. Er will darin das Wesen der katholischen Kirche in kurzen Zügen darstellen, und zeigt darum zuerst: die Grundlage dieser Kirche sei die göttliche Offenbarung, welche das höhere geistige Leben zu vermitteln den Zweck hat, und zwar in der doppelten Richtung

α) der Erkenntniß und β) der Handlung. Weil aber die Offenbarung ein Gegebenes, positum, sei; so sei auch der katholische Standpunkt der positiv christliche (S. 5). Der Menschengeist soll nämlich einerseits das positiv Gegebene erkennen, andererseits das positiv Vorgeschriebene erfüllen. Indem das Christenthum so positiv ist, so hat es zugleich das wahre conservative Princip in sich, es will nämlich die Welt in den ursprünglichen glücklichen Zustand zurückführen. Dieses Zurückführen ist die erlösende Richtung des Christenthums oder der christlichen Offenbarung.

Die christliche Offenbarung mußte aber in die Welt eingeleitet werden, und dieß geschah, wie der Verfasser in allgemeinen Umrissen zeigt, durch die alttestamentliche Ordnung. Er bestimmt und beschreibt damit zugleich das Verhältniß des Christenthums zum alten und zum modernen Judenthum auf eine sehr schöne und anziehende Weise. Sodann beseitigt er mit großer Energie die vielverbreitete falsche Meinung, als ob Offenbarung nur in Belehrung bestehe. Nein; die Offenbarung als Vermittlerin des wahren Lebens und damit der Seligkeit beruht grundwesentlich auf Thaten, und zwar α) auf der Menschwerdung Gottes, und β) auf seiner Welterlösung. Christlich ist also nur diejenige Richtung, welche vom Glauben an diese zwei großen Weltthatsachen ausgeht; der Rationalismus dagegen kann, wie der Verfasser nachweist, keinen Anspruch auf das Prädikat „christlich" machen, und er zeigt dieß durch eine Darstellung des Verhältnisses zwischen dem katholischen Christenthum und dem jetzigen Protestantismus mit Rücksicht auf die Grundlage beider.

Nachdem er so die Grundlage der katholischen Kirche,

d. i. die Offenbarung, besprochen hat, geht der Verfasser näher zur Lehre von der Kirche selbst über und zeigt, daß die Kirche denselben Zweck und die nämliche Bestimmung habe, wie die Offenbarung, nämlich das göttliche Reich in der Menschheit zu vewirklichen, oder den Einzelnen die Erlösung zu vermitteln. Dieß geschieht in zweifacher Richtung α) der Wahrheit und β) des höheren Lebens. In Beziehung auf die erstere Art, wie uns die Kirche die Erlösung vermittelt, wird die katholische Lehre von der Tradition und Schrift, von der Einheit und Allgemeinheit der Kirche sehr schön vorgetragen. Namentlich wird über den Primat Treffliches gesagt und es werden sehr wichtige Zeugnisse für das Papstthum sowohl von Kirchenvätern als großen Männern der Neuzeit, z. B. Herder und Johannes von Müller, beigebracht. Auch wird gezeigt, wie die Entwicklung der Wahrheit in der Kirche gerade eine Entwicklung und Entfaltung, nicht eine Veränderung sei, und wie in der katholischen Kirche heute noch derselbe Glaube herrsche, zu dem sich schon die ersten Gemeinden bekannten.

Wie aber die Kirche weiterhin dem Einzelnen zweitens auch das höhere Leben vermittle, zeigt der Herr Verfasser von S. 71 an. Er führt aus, warum die katholische Kirche die heilige genannt werden könne und müsse, und wie sie ihre Glieder heilige durch das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit. Damit ist er auf den Centraldifferenzpunkt zwischen Katholiken und Protestanten gekommen und so veranlaßt worden, hier die Lehren von der Rechtfertigung und Heiligung näher zu besprechen. Er zeigt klar, wie richtig die katholische und wie verkehrt dagegen die symbolisch-protestantische Lehre sei, und konnte diese Aufgabe um so leichter

erfüllen, als hier für jeden vernünftigen Menschen der Gegenwart es klar am Tage liegt, auf wessen Seite die Wahrheit sei. Sehr schön ist auch, was der Verfasser S. 79 ff. über die Erbsünde und die religiöse Geschichte des menschlichen Geistes sagt, und wie er zeigt, daß nur die katholische Lehre von der Ebenbildlichkeit mit der Idee nicht im Widerspruche sei. S. 86.

Daran schließt sich die Lehre von den Sakramenten, sofern eben durch sie den Einzelnen das höhere Leben vermittelt wird; und der Verfasser hat hier unter Anderm mit Recht auch die berühmte Exposition Göthe's über die sieben Sakramente aufgenommen. Dagegen können wir nicht billigen, daß er die in neuerer Zeit wieder heftig angegriffene Heiligen- und Reliquienverehrung, für die gerade er so viel Wahres und Geistreiches zu sagen gewußt hätte, mit wenigen Worten abgemacht hat.

Desto mehr hat mich das Folgende, was über Staat und Kirche nach katholischer Auffassung rc. rc. gesagt ist, angesprochen, und es sind in Verbindung hiemit die ungeheuren Verdienste der Kirche und Päpste um Freiheit und Civilisation der Völker in gedrängter Kürze sehr gut geschildert worden. Ich halte diesen Paragraphen (§. 15) für den schönsten des ganzen Buches.

Im Weitern zeigt der Herr Verfasser, daß die katholische Lehre von jeher, und zwar allein, ebenso die wahre Idee der Gottheit, wie die wahre Idee der Menschheit festgehalten habe, und daß nur auf diesem Standpunkte die Weltgeschichte, nämlich der Plan der Vorsehung mit der Menschheit, wahrhaft begriffen werden könne. Auch hier werden treffliche

Stellen aus Johannes von Müller, aus Köllner's Symbolik [1]) und aus dem Edinburg-Review angeführt.

Nachdem so das Wesen der katholischen Kirche dargethan ist, wirft der Herr Verfasser zum Schluß auch einen Blick auf die Ronge-Czersky'sche Sekte, zeigend, daß sie es nicht über die Verneinung hinausgebracht habe, und nicht darüber hinausbringen könne, darum wesentlich unchristlich und ungläubig sei. Näher auf dieses Irrlicht einzugehen, war nicht seine Absicht, denn er wollte nicht polemisiren, sondern durch einfache, aber tüchtige Darlegung der katholischen Wahrheit der weiteren Verbreitung des Abfalls entgegentreten.

Hefele.

3.

De proepiscopis Trevirensibus sive archiepiscoporum Trevirensium in pontificali munere sociis atque collegis. Scripsit etc. Carol. Jos. Holzer, S. Mariae apud Confluentinos plebanus, et in rebus sacris administrandis consiliarius regius. Confluentibus 1845. Typis Franc. Jos. Dubois. 1845. VI et 136 pp.

Das vorliegende Schriftchen wurde von Hr. Geistl. Rath Holzer in Coblenz aus Veranlassung der Consecration seines Freundes Dr. Jos. Georg Müller zum Weihbischof von Trier abgefaßt [2]). Die Materialien dazu aber hatte der

1) Köllner ist Professor der protestantischen Theologie zu Göttingen.
2) Der Erlös ist für das neuerrichtete Knabenseminar von Trier bestimmt.

H. Verfasser schon vor langer Zeit gesammelt, als er noch unter Günther († 1843 als Weihbischof von Trier) archivalische Arbeiten betrieb.

In einer Art Einleitung zeigt Herr Holzer, wie die sogenannten Chorepiscopi (Landbischöfe) der alten Zeit nur in den ersten drei Jahrhunderten sämmtliche Pontificalhandlungen auf dem Lande ausgeübt hätten. Dieß wurde ihnen aber im vierten Jahrhundert verboten, und schon die Synode von Antiochia im Jahre 341 gestattete ihnen nur die Weihe der Subdiakonen, Lectoren und Exorcisten. Daß jedoch diese Chorbischöfe wirkliche Bischöfe gewesen seien, geht daraus hervor, daß sie im Auftrag des Stadtbischofs auch Priester weihen durften, wie die eben genannte Synode erklärt hat. In ähnlichem Sinn ist auch der schwer verständliche Canon 13 der Synode von Ancyra vom Jahre 314 zu erklären, wie schon Binterim (Denkw. Bd. I. Thl. II. S. 397 ff.) richtig bemerkt hat.

Neue Verhältnisse traten um die Mitte des vierten Jahrhunderts durch die Synoden von Sardika und Laodicea ein (ums Jahr 347 und 360—370). Diese bestimmten nämlich, es solle künftig nur noch in der Stadt, nicht aber auf dem Lande ein Bischof aufgestellt werden. Sie wollten also dem Institut der Chorbischöfe ein Ende machen. Nach des Herrn Verfassers Ansicht wäre ihnen dieß auch gelungen, denn er meint, es komme zwar auch später der Titel Chorbischof manchmal noch vor, aber immer führe ihn ein Priester in der Bischofsstadt selbst, nicht auf dem Lande,[1]) und

1) Der alte Name *Χωρεπίσκοπος* blieb, obgleich er nicht mehr passend war.

es zeige sich nicht die geringste Spur, daß sie irgend welche bischöfliche Funktion verrichtet hätten. Auch Trier habe vom siebenten bis ins zehnte Jahrhundet mehrere solcher Chorbischöfe gehabt, aber alle aus jener Zeit in Urkunden ꝛc. ꝛc. verzeichneten Pontificalhandlungen ohne Ausnahme seien von dem Erzbischofe Triers selbst, nicht von den Chorbischöfen vorgenommen worden. Diese Chorbischöfe seien also keine Weihbischöfe, überhaupt keine Bischöfe, sondern eine Art Officialen gewesen. Doch glaube ich kaum dem Herrn Verfasser in dieser Behauptung beitreten zu können, vielmehr scheinen die Verordnungen von Laodicea nicht ganz in Wirklichkeit übergegangen zu sein, denn es begegnen uns noch im fünften Jahrhundert sehr viele eigentliche Landbischöfe in den Flecken und Dörfern Afrika's. (Binterim a. a. O. S. 405.) Wenn aber später die Chorbischöfe, wie Herr Holzer richtig bemerkt, sich nur in den bischöflichen Städten selber finden, so waren sie doch nicht blos Officialen, sondern wirkliche Bischöfe, welche im Auftrage des Ordinarius Pontificalhandlungen vornahmen, wie aus einer Reihe von Urkunden und Nachrichten hervorgeht. Nur einzelne mögen blos Priester gewesen sein. (Binterim a. a. O. S. 390—395. 407 Anm. 410 und 411.) Diese Chorbischöfe verschwinden erst im zwölften Jahrhundert, um den Titular- oder Weihbischöfen Platz zu machen [1]). Ueber den Ursprung der letztern aber geht unser Verfasser zu kurz hinweg, berichtend: der Zwiespalt, welcher zwischen den deutschen Rittern in Preußen und den Bischöfen von Lievland, Esthland und

1) Man trifft zwar später noch in manchen Kirchen einen Chorbischof; es war aber dieser nichts anderes, als der Chorregent, episcopus (Aufseher) Chori.

Kurland ausgebrochen sei, habe mehrere von letztern im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts genöthigt, ihre Sitze zu verlassen, an den Rhein und dessen Nachbarschaft zu gehen, und hier als Weihbischöfe die dortigen Diözesanbischöfe zu unterstützen. So sei der Bischof Theodorich von Esthland im Jahre 1210 Weihbischof von Lüttich, Hermann von Apeldern aber, Bischof von Leal oder Dorpat, der erste Weihbischof von Trier geworden, ums Jahr 1228. So richtig dieß ist, so müssen wir doch bemerken, daß der genannte Bischof Theodorich von Esthland nicht wegen Zwiespalts mit den deutschen Rittern seinen Sitz verlassen haben kann, denn der deutsche Ritterorden kam erst ums Jahr 1226 nach Preußen, also 16 Jahre später, als Theodorich aus dem Norden abreiste.

Weiterhin behauptet Herr Holzer wohl richtig, daß am Rhein erst seit dem dreizehnten Jahrhundert sich Weihbischöfe finden; allein es hätte vielleicht bemerkt werden dürfen, daß dieselben zuerst in Spanien vorkamen und zwar schon im achten oder neunten Jahrhundert. Nachdem nämlich die Mauren den größten Theil der pyrenäischen Halbinsel erobert hatten, verließen mehrere Bischöfe ihre nun in die Gewalt der Mahomedaner gefallenen Sitze, und flüchteten sich in die freigebliebenen nördlichen Gegenden Spaniens, wo sie sofort die dortigen Bischöfe in ihren Pontifical-Funktionen unterstützten. Sie behielten die Titel ihrer ehemaligen, jetzt in partibus infidelium gelegenen Kirchen, und es wurden ihnen wieder Nachfolger gegeben, welche den gleichen Titel fortführten und ebenso Gehülfen anderer Bischöfe waren. Etwas später ereignete sich Aehnliches auch in Deutschland. Vertriebene Bischöfe aus andern Ländern kamen hier an und

wurden Gehülfen der Ordinarii. Am häufigsten geschah dieß seit dem Jahre 1200, von wo an zahlreiche Bischöfe aus Lievland, Esthland und Kurland nach dem Süden und Westen flüchteten. Ihre bischöflichen Sitze waren jedoch nicht erloschen und wurden darum nicht als Titel vergeben wie die spanischen, sondern wieder aufs Neue wirklich besetzt. Bald darauf, nach Beendigung der Kreuzzüge, fing Rom an, diejenigen Bisthümer, welche wieder in die Hände der Mahomedaner gefallen und unterdrückt waren, zu resuscitiren, und die auf diese Titel hin Consekrirten andern Bischöfen als Helfer im Pontificalamt beizugeben. Dieß sind die ersten Titularbischöfe. Solcher Titularbischöfe hat Trier bis jetzt 41 gehabt, und unser Verfasser gibt von jedem derselben eine kleine Biographie. Manche von ihnen haben freilich, wie es in der Natur der Sache liegt, nur ein lokales, andere dagegen auch ein allgemein kirchenhistorisches Interesse, und es gilt dieß insbesondere von jenen Weihbischöfen, welche die Trierer Erzdiözese zur Zeit der Reformation und einige Zeit vor- und nachher geleitet haben, so daß jeder Kirchenhistoriker das vorliegende Schriftchen mit Nutzen lesen und Gewinn daraus ziehen wird. Gerade solche Specialitäten, wie sie uns hier entgegentraten, müssen beihelfen, um das allgemeine Bild einer Epoche zu vervollständigen und zu berichtigen.

Was der Herr Verfasser gegeben hat, beruht sämmtlich auf archivalischen Urkunden, so daß das ganze Material mit großem Fleiße gesammelt werden mußte, und das kleine Schriftchen offenbar mehr Mühe erforderte, als manches doppelt und dreifach umfangreichere Werk. Auch meine Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen

Deutschland hat durch die vorliegende Schrift einen sehr schätzbaren Nachtrag erhalten. Ich habe in dem genannten Buche S. 244—247 erzählt, der heil. Fridolin habe in der Stadt Poitiers die Reliquien des heil. Hilarius wieder erhoben und die Verehrung dieses großen Bischofs wieder hergestellt, sei dann mit einem Theile der aufgefundenen Reliquien auf die Reise gegangen und habe an verschiedenen Orten, so zu Helera an der Mosel ein Kloster zu Ehren des heil. Hilarius von Poitiers gegründet. Dieser meiner Erzählung fügt nun Herr Holzer p. 38 f. bei: das alte Helera heiße jetzt Eller, und es bestehe noch jetzt daselbst eine Kirche, welche den heil. Hilarius zum Patron hat und Reliquien desselben besitzt. Auch sei wohl der Name Helera von Hilarius abzuleiten.

Sehr interessant ist auch die Biographie des Weihbischofs Nikolaus von Hontheim und sie ist allen Verehrern des Febronius zu geneigter Kenntnißnahme und Nachachtung zu empfehlen.

Schließlich bemerken wir, daß vor 2 Jahren Herr Dr. Binterim ein ähnliches Werkchen über die Weihbischöfe von Köln (Mainz, bei Kirchheim 2c. 1843) herausgegeben hat, auf welches wir, wenn es noch nothwendig sein sollte, anmit die Freunde der Kirchengeschichte aufmerksam machen wollen.

Hefele.

4.

Die lateinischen Pönitentialbücher der Angelsachsen. Mit geschichtlicher Einleitung herausgegeben von Dr. Friedrich Kunstmann. Mainz bei Kirchheim, Schott und Thielemann 1844. Preis 1 fl. 30 kr.

Die lateinischen Pönitentialbücher der Angelsachen, bestehend aus dem Pönitentialbuche des Erzbischofs Theodor von Canterbury († 690), den Bußredemtionen und Canonen ebendesselben, aus dem Pönitentialbuche Beda's und den Fragmenten Willibrord's des Angelsachsen, der nach seiner Ordination zum Bischofe den Namen Clemens führte, finden wir hier als ein geschlossenes Ganzes zusammengestellt, das in mehr als einer Hinsicht unsre Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt und dem gelehrten Herausgeber gerechten Dank erwirbt.

Gewöhnlich werden dem in der evangelischen Kirchengeschichte mit so großem Ruhme genannten Erzbischofe Theodor eine Canonensammlung und ein Pönitentialbuch beigelegt. Wenn auch Beda der Ehrwürdige der Schriften Theodor's nicht ausdrücklich Erwähnung thut, so gibt er doch Winke von der Existenz eines von Theodor gebrauchten „liber canonum“, und wenn wir deutlichere Nachrichten des Rhabanus Maurus und des Papstes Zacharias damit zusammenhalten, so dürfen wir die Autorschaft Theodor's in Beziehung auf eine Canonensammlung gar nicht mehr in Zweifel ziehen. Vollständig ist nun zwar dieser liber canonum nicht auf uns gekommen, wie eine Vergleichung dessen, was Beda, Papst Bonifacius und Rhabanus aus den Synodalcanonen Theodor's

anführen, mit den unter seinem Namen herausgegebenen Canonen und Capiteln deutlich zeigt; aus andern Thatsachen (S. 21) aber geht sattsam hervor, daß die unter dem Namen der Theodor'schen cursirende Sammlung von Canonen wirklich von Theodor herstammt. Und diese ist es nun, welche uns hier nach dem Texte einer Emmeraner Handschrift aus dem Ende des achten, spätestens aus dem Anfange des neunten Jahrhunderts geboten ist. Uebrigens ist Herr Dr. Kunstmann keineswegs gemeint, daß die von ihm benützte Handschrift nichts zu wünschen übrig lasse; nur glaubt er, daß sie zur Vervollständigung der sehr mangelhaften Ausgaben d' Achery's und Martène's dienen mögen; die Herstellung des ursprünglichen Textes lasse sich allein von der Auffindung besserer Handschriften erwarten.

Das Pönitentialbuch Theodor's, in welchem viele Bestimmungen der Canonensammlung wiederkehren, war im Abendlande schon frühe bekannt, ist, wie aus der Dedication desselben an Haeddi, den Bischof von Winchester, hervorgeht, zwischen 676 und 705 geschrieben, mit seinem vollständigen Texte aber erst im Jahre 1840 erschienen. [1]) Abgedruckt ist der Text dieses Pönitentialbuches aus der auf Befehl der englischen Regierung gedruckten Sammlung: „Ancient laws and institutes of England comprising laws enacted etc. (cf. S. 25), deren Herausgeber den Text einer mit O bezeichneten Cambridger Handschrift, mit Benützung zweier

---

1) Und zwar auf Befehl der englischen Regierung von der sogenannten Record-Commission. Früher durfte Heinrich Spelmann bloß die Ueberschriften von 78 Capiteln dieses Werkes nach einer Handschrift von Cambridge herausgeben! Ohne Zweifel witterte man hier „keine Zeugnisse evangelischer Wahrheit."

andrer aus der cottonianischen Bibliothek (N und Q) und unter Vergleichung der Ausgabe Petit's (bezeichnet mit P), zu Grunde gelegt haben.

Derselbe Jacques Petit hat auch die Redemtionen Theodor's mit der Ueberschrift „capitula Theodori archiepiscopi" zuerst herausgegeben. An ihrer Aechtheit ist wohl nicht zu zweifeln, wie denn schon Regino († 915) und Burchard keinen Anstand nehmen, sie dem Theodor zuzuschreiben. Die Capitel XV—XL dagegen, die mit den übrigen in keinem Zusammenhange stehen und bloße Wiederholungen enthalten, sind wohl Zugabe eines späteren Compilators. Sämmtliche Capitel sind hier nach der Ausgabe Petit's abgedruckt.

Das Pönitentialbuch Beda's des Ehrwürdigen genoß nicht nur in England, sondern auch auf dem Festlande weiter Verbreitung und großen Ansehens, wie denn auch der größte Theil der Capitel Beda's in die Sammlung Regino's aufgenommen ist. Daß es mit der Ueberschrift: „Incipit prologus Beda Presbyteri de remediis peccatorum" auf uns gekommen ist, steht wohl nicht zu bezweifeln, wenn gleich angesehene Auctoritäten anderer Meinung sind. Der Herausgeber hat hier nur Münchner Handschriften benützt, die in den Vorerinnerungen zum Texte (S. 29—41) genannt und ziemlich ausführlich beschrieben sind. Daß von dem angelsächsischen Bischofe Willibrord, auch Clemens genannt, noch einige Fragmente von Bußcanonen auf uns gekommen sein sollen, haben zwar die Mauriner in Folge eines argumentum ex silentio bestritten; Herr Kunstmann aber hält es doch für möglich, und gibt uns deßwegen am Ende seines Buches auch noch das kurze „judicium Clementis," wie es sich im

28. Capitel der schon erwähnten Augsburger Handschrift Nr. 153 findet.

An die Spitze seiner Herausgabe der angelsächsischen Pönitentialbücher hat Herr Dr. Kunstmann eine kurze Geschichte der englischen Kirche bis auf die Zeiten Beda's gestellt, in welcher die vielfach herrschende Meinung, als ob das Christenthum von Kleinasien aus über Gallien seinen Weg nach Britannien und Irland gefunden habe, gründlich widerlegt ist. Damit wäre also auch die Frage, welche Liturgie anfänglich in der britannischen Kirche üblich gewesen, zu Gunsten der römischen entschieden. — Gewundert hat uns hier nur, daß der gelehrte Verfasser so entschieden sich dafür ausspricht, daß die römische Kirche früher den Gebrauch der azyma nicht gekannt habe (S. 4). Für die ausführliche Mittheilung der gewöhnlich weniger gekannten Stelle aus Beda hist. eccl. lib. I. cap. 27, worin Gregor d. Gr. seinem Missionär Augustin Anweisung zu einem würdigen Verhalten gegen die Bischöfe Galliens und Britanniens gibt, mögen diejenigen dankbar sein, welche noch einer Belehrung darüber bedürfen, daß die Päpste nur durch Anerkennung und Wahrung der untergeordneten Rechtssphären groß geworden sind.

Die Hauptfrage rücksichtlich des vorliegenden Werkchens wird nun aber die sein, worin der theologische Werth desselben bestehe; inwiefern es einen Beitrag liefere zur näheren Erkenntniß des Wesens der Kirche, wie sie als eine vom heil. Geiste geleitete in allen Jahrhunderten sich darstellt, und zur gerechten Würdigung ihrer auf allen Stufen der Geistesbildung die Völker heiligenden Disciplin. Und wenn wir uns nun in dieser Beziehung über die Leistung des

Herrn Dr. Kunstmann günstig aussprechen zu müssen glauben, so geschieht es vornehmlich aus dem Grunde, weil wir der Ansicht sind, ein liber poenitentialis sei nicht nur geeignet, uns eine Art Krankheitsbild von dem Zeitalter zu geben, dem es angehört, sondern namentlich uns auch die Grundsätze kennen zu lehren, von welchen die Kirche in Erfüllung der ihr von oben gewordenen Bestimmung, die sittlichen Krankheiten der Völker zu heben, ausgegangen ist. Es sind vornehmlich folgende Reflexionen, die sich uns aus der Prüfung der im vorliegenden Werkchen enthaltenen kirchlichen Bestimmungen ergeben haben.

1) Man macht der mittelalterlichen Kirche häufig zum Vorwurf, bei dem Entwurfe ihrer Bußdisciplin von einem gewissen Maßstabe rein äußerlicher Computation ausgegangen zu sein, so daß die innere Seite der sittlichen That entweder ganz übersehen oder wenigstens auf ungebührliche Weise in den Hintergrund zurückgedrängt worden sei. Nun sei aber doch unläugbar das innere Moment, die Gesinnung, der Zweck, die Absicht ꝛc., als die Seele der sittlichen That auch das ungleich Wichtigere, das in letzter Instanz über die Größe wie des Verdienstes, so auch der Schuld entscheide. Deßwegen könne auch die Kirche des Mittelalters nicht davon freigesprochen werden, einen verkehrten und deßwegen auch practisch schädlichen Maßstab der sittlichen Beurtheilung eingeführt und den Völkern an die Hand gegeben zu haben.

Vor Allem aber kann zur Vertheidigung der mittelalterlichen Kirche gegen diejenigen, welche so ungemessen für das Princip der Innerlichkeit eifern, leicht der Beweis geführt werden, daß die Bußdisciplin der alten Kirche mit ihren verschiedenen Graden, in welchen die Pönitenten in der Regel

immerhin eine bestimmte Zeit zu verharren hatten, ganz und gar die Basis der mittelalterlichen bildet, so daß entweder der die letztern treffende Vorwurf auch das christliche Alterthum angeht oder mit diesem zugleich auch das Mittelalter gelobt werden muß.

Weiterhin handeln die mittelalterlichen Bußcanonen ja nicht blos von den äußerlichen Thatsünden, sondern auch von den rein innerlichen sündhaften Vorgängen, wie z. B. schon die Ueberschriften „de superbia," „de inani gloria," „de tristitia saeculi," „de otiositate et verbositate et somnolentia," „de cogitationibus malis," „de verbo otioso," „de curiositate" u. s. w. anzeigen. Ferner enthält jener Vorwurf, daß die angeregten Bußcanonen ohne Berücksichtigung des „duo idem faciunt, sed non idem," mit andern Worten ohne Berücksichtigung der die sündhafte That begleitenden Umstände für dieselbe Sünde immer auch dieselbe Satisfaction bestimmt hätten, so daß z. B. derjenige, der einmal in der Schwäche des Fleisches gesündiget, um nichts gelinder behandelt würde als der hartnäckige Gewohnheitssünder, oder demjenigen, welcher in hoher einflußreicher Stellung gefehlt hat, die mit keiner ignorantia invincibilis entschuldigt werden könne, mit demselben Maaße gemessen würde, wie demjenigen, welcher in untergeordneter Stellung auch weniger die Verpflichtung hat, sein Licht leuchten zu lassen. Wer nun aber ein einziges Pönitentialbuch unbefangen durchgeht, wird finden, daß solcher Vorwurf ganz und gar ungegründet ist, daß vielmehr die den Charakter einer sündhaften Handlung bestimmenden oder modificirenden Umstände sogar oft in sorgfältige und genaue Berechnung gezogen sind, wofür wir beispielsweise nur das Capitel „de diversis homicidiis" im

ersten der vor uns liegenden Pönitentialbücher citiren wollen.

Am schlagendsten wird die Behauptung, daß die mittelalterliche Kirche in ihrer Bußdisciplin von dem spiritus discretionis verlassen gewesen sei, durch den Eingang des Beda'schen Pönitentialbuches widerlegt, wo es heißt: „de remediis peccatorum paucissima haec, quae sequuntur, ex priorum monumentis excerpsimus. In quibus tamen omnibus non auctoritate censoris, sed concilio potius compatientis usi sumus, sollerter ammonentes doctum quemque sacerdotem Christi, ut et in universis, quae hic adnotata reperit, sexum, aetatem, conditionem, statum, personam, ipsum quoque cor poenitentis curiose discernat, et secundum haec, ut sibi visum fuerit, singula quaeque dijudicet." Ganz eines Beda würdig aber ist die Einleitung des „Excerptum de canone catholicorum patrum vel poenitentiae remedium animarum," in welcher der Grundsatz „diversitas culparum diversitatem facit poenitentibus medicamentum" in eindringlicher Weise den Bußpredigern eingeschärft ist.

Das System der Redemtionen erfährt im Ganzen denselben Tadel, wie die Bußdisciplin des Mittelalters überhaupt, nur daß man gegen jenes im Interesse der geläuterten Moral auch das einzuwenden hat, daß es auf die Sinnlichkeit des Volkes berechnet gewesen sei. Habe es demnach Jemanden hart geschienen, drei Quadragesimalzeiten [1]) in Wasser und Brod zu fasten, so habe er ja leicht dafür Psalmen beten oder Kniebeugungen machen oder einem Armen

1) Häufig rechnete man im Mittelalter 3 Quadragesimen auf das Jahr, die erste vor Weihnachten, die zweite vor Ostern, die dritte vor dem Feste Joannis des Täufers.

Almosen geben können. — Von welchem Gesichtspunkte aber die Kirche mit ihren Redemtionen ausgegangen, ist einfach in den Worten Theodor's enthalten: Qui jejunare potest et implere, quod in poenitentiali scriptum est; bonum est et Deo gratias referat. Qui autem non potest, ei per misericordiam Dei concilium damus tale, ut nec sibi nec alicui necesse sit desperare vel perire." Die Kirche wollte also Niemanden, weil es ihm unmöglich war, die Bußsatzungen zu erfüllen (z. B. wegen Krankheit), in Verzweiflung stürzen: darin hat sie als Mutter gehandelt, die Mitleid zu tragen weiß mit den Schwächen ihrer Kinder. Aber sie wollte auch Niemanden dem Wahne übergeben, als ob für denjenigen, der einmal durch Sünde die Taufgnade verscherzt habe, ohne Buße Heil sein könne, und darin hat sie als eine wahrhaft und weise liebende Mutter gehandelt. Davon war also keine Rede, daß so ohne Weiteres und ohne Grund die Bußstrafen verwandelt werden konnten. Namentlich wollte das System der Redemtionen keineswegs den Reichen und Mächtigen schmeicheln, vielmehr galt der Grundsatz: „potentes potenter poeniteant", und Beda verweist die Reichen, wenn sie Buße thun wollen, an das Beispiel des Zachäus (S. 147). — Noch ein härterer Vorwurf gegen die Bußdisciplin der mittelalterlichen Kirche namentlich, als ob sie über den Werken der Genugthuung die Reue und bußfertige Gesinnung von dem Pönitenten zu verlangen vergessen hätte, verdient keine ernstliche Widerlegung, weil jeder auch nur halb Unterrichtete weiß, daß die (gewiß strengen) Bußwerke, von welchen die Canonen sprechen, die Beicht voraussetzten, die ohne Reue und Bußsinn in der Kirche immer für nichtig gegolten hat.

2) Indem die Kirche ihre Thore den germanischen Barbaren öffnete, übernahm sie ein schweres Stück Arbeit. Zwar der Kern der germanischen Natur war edel und gut und konnte zu den schönsten Hoffnungen berechtigen; aber der Baum war eben wild in ungestümer Kraft emporgewachsen, und es bedurfte einer gewaltigen Zucht, um die falschen Auswüchse wegzuschaffen und dem fröhlichen Wachsthum rechte Richtung und Gedeihen zu geben. Wer aber diese Zucht übernahm und mit nie erlahmendem Eifer ihr Jahrhunderte hindurch oblag, bis der schönste Erfolg die Anstrengung krönte, das war die Kirche, auf deren Bemühungen auch die moderne Civilisation beruht, so viel daran gesund und ächt genannt werden mag. Die vorliegenden Pönitentialbücher geben zum Theil ein schauerliches Bild von der Rohheit jener Zeiten, der sowohl Clerus als Volk anheimgefallen war. Um so mehr Bewunderung aber verdient jene erhabene Erzieherin, die über solche Verwilderung Herr geworden und den edlen Kern des Germanenthums von dem Zauber der Verwünschung, der in Folge des Heidenthums auf ihm lag, so zu lösen wußte, daß er der wunderbarsten Verklärung durch das christliche Princip gewürdigt werden konnte. Wollte nun aber die Kirche diese ihr von Gott gewordene Mission erfüllen, so mußte sie mit der äußern Zucht beginnen. Zuerst mußte Ordnung hergestellt, dem Rechte der Sieg verschafft und mit Hinwegräumung des Aberglaubens und der Rohheit die gute Sitte gepflanzt und durch strenge Ueberwachung und Pflege traditionell gemacht werden. Jede andre Weise, die Sache anzufassen, hätte sich unmächtig erwiesen; zuerst mußte das den Boden überwuchernde Dorngestrüppe mit einiger Gewalt weggeschafft

werden, dann erst mochte man an Saat und Ernte denken. Man hat schon vielfach behauptet, die Kirche jener Zeiten habe das Amt des alttestamentlichen *νόμος* über die Völker ausgeübt; will damit gesagt werden, sie sei damals auf den mit Christo ein für allemal überwundenen Standpunkt des alten Bundes herabgesunken, so müssen wir diese Behauptung entschieden von der Hand weisen. Zugeben aber müssen wir, daß die Kirche damals die ihr übrigens wesentliche Seite, wonach sie das heilige Feuer der Zucht und Sitte unter den Völkern als die wahre Vestalin der Menschheit hütet, in bevorzugter Weise hervorkehren und so in gewisser Weise den Charakter des Nomos, sofern dieß innerhalb der Gränzen des christlichen Princips möglich ist, annehmen mußte. Von dem wahren Eckstein, der Christus ist, hat sie dabei nie Absehen genommen; vielmehr ist ihr Verfahren hiebei mit dem einer Mutter zu vergleichen, welche, um ihr Kind christlich zu erziehen, auch mit dem Aeußern, mit der Gewöhnung, mit der Gesittung beginnt, wobei das Innere keineswegs ignorirt wird, sondern nur einstweilen etwas in den Hintergrund tritt. Es mag auf den ersten Anblick sonderbar vorkommen, wenn den Bußcanonen Theodor's zufolge ein Jeder, der etwas von einem Hausthiere Berührtes wissentlich gegessen hat, zur Buße 100 Psalmen singen soll, oder derjenige, welcher (sogar ohne es zu wissen) etwas Halbgekochtes gegessen hat, einer Buße von 3 Tagen unterworfen wird. Der Erklärungsgrund liegt aber einfach darin, daß der Kirche das Verharren in der aus der Macht der heidnischen Vorzeit stammenden Rohheit und Unsitte als etwas Sündhaftes erscheinen mußte.

3) Mag immerhin die Rohheit jener Zeiten zugegeben werden, aus welchen die vorliegenden Pönitentialbücher stammen, so ist dagegen auf der andern Seite auch billig anzuerkennen, daß die Glaubenskraft damals nicht weniger groß gewesen. Denn wie hätte sonst die Kirche auch nur mit einigem Erfolge so strenge Bußsatzungen vorschreiben können, wie wir sie hier vor uns finden? In der That mußte die Furcht vor den Drohungen des Evangeliums ein Volk bis auf den Grund durchdrungen haben, wenn sich eine solche Disciplin durchführen ließ, von welcher die moderne Weichlichkeit und Lauigkeit kaum mehr den Schatten übrig gelassen hat. Auf der andern Seite liegt ebenso nahe das Urtheil, daß die Macht der Kirche damals eine unumschränkte und allgemein nach ihrem vollen Umfange anerkannte gewesen sein muß, wo sie so kräftige Heilmittel zur Besserung der Sünder anwenden konnte. Die Kirche erscheint uns hier als die Macht, welche Alle zu fürchten haben, deren Forum sich weder der Arme in der Hütte noch der Gewaltige auf dem Throne entziehen kann, die keinen andern Unterschied in der Behandlung der verschiedenen Stände kennt, als daß sie dem Armen, wenn er sich verfehlt, eine weniger empfindliche Strafe auferlegt, weil er ohnehin in seiner Armuth eine von Gott ihm auferlegte Buße zu tragen hat, während sie dem Reichen und Angesehenen geschärft wird, weil sein Beispiel in weiterem Kreise wirksam ist. Zwar hat die moderne Politeia hier und dort dieselbe unwidersprochene, das ganze Leben der Gesellschaft gleichsam wie ein Netz umspinnende Allgewalt zu üben gesucht; viel ist ihr auch unzweifelhaft mit Hülfe der Polizei, dieses tausendarmigen Polypen, gelungen; aber ob beim letzten oder erstern

Regimente sich die Völker glücklicher befunden, und ob das letztere oder das erstere Regiment mehr Garantie für die Sittlichkeit und also für die Menschheit geboten, — diese Frage ist doch unschwer zu beantworten.

4) Mit Recht ist schon wiederholt darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Kenntniß der älteren Bußcanones auch ein praktisch seelsorgerliches Moment habe. Deßwegen hat ja schon der heil. Carl Borromäus seinen Untergebenen das Studium derselben empfohlen. In der That muß es Eindruck machen, wenn der Beichtvater dem Pönitenten die Schwere seiner Schuld aus dem Gesichtspunkte darstellt, wie die ältere Zeit dieselbe beurtheilt und gestraft hätte. Leicht mag es auch durch solche Vorstellung werden, ein widerstrebendes Gemüth zu Uebernahme solcher Genugthuungswerke zu vermögen, ohne deren Auflage der gewissenhafte Beichtvater sich nicht überzeugt halten könnte, seine Pflicht erfüllt zu haben. Wir glauben deßhalb, daß vorliegendes Büchlein auch Beachtung von der praktischen Seite aus verdiene. — Sonst glauben wir, daß namentlich die Liturgik oder Archäologie, auch wohl das Kirchenrecht, hier eine nicht unbedeutende Ausbeute finden dürften. —

Mast.

5.

I. **Katechismus der katholischen Religion. Von Pfarrer Ignaz Schuster. Mit gnädigen Approbationen der Hochwürdigsten Bischöfe von Eichstädt, Limburg, Mainz, Straßburg, Trier, Würzburg, sowie des Hochwürdigsten Erzbischöflichen Ordinariats von München-Freysing und des Hochwürdigsten Ordinariats von Rottenburg.** Freiburg im Breisgau, bei Herder. 1845. S. S. 220.

II. **Katechismus der katholischen Religion für das Bisthum Mainz. Besondere Ausgabe für Katecheten mit ausgedruckten Citaten.** Mainz, bei J. Wirth. 1844. S. S. 475.

Wohl allgemein zugestandene Ursachen: die aus dem verschollenen protestantischen Rationalismus herübergekommene rationalisirende und moralisirende, unwissenschaftliche, seichte und unpraktische Reformirsucht, die endlich das Gericht ereilt hat und deren letzte und volle Entwicklungen eben zum Falle und zur Auferstehung Vieler von uns in das Gebiet gänzlicher subjectiver und unchristlicher Freiheit und Willkühr ausscheiden und ausgeworfen werden; die besonders im Praktischen sich überall breit machende Subjectivität, die Sucht, überall ganz andere Grundlagen zu legen, als die längst von der Kirche Gottes gelegt sind; die allerdings blendenden, aber wechselnden, sich selbst unklaren und sich überstürzenden katechetischen Theorien und ihr voreiliges Ausführen, Mangel an Verständniß und Würdigung des Dogmatischen und des vollen katholischen Wesens, der Vorzüge des guten alten Katechismus und seiner kirchlichen Bedeutung, ja Verpflichtung

das übertolerante Abstreifen alles kernhaft Katholischen und auch nur möglicher Weise Anstößigen; das Verkennen der durchgreifenden Wichtigkeit eines einigen, hergebrachten und bleibenden Katechismus und seines eigentlichen Wesens im Unterschiede von der Katechese und dem paränetischen Gebiete; Uebersehen der wahren und allgemeinen Volksbedürfnisse; Lässigkeit und Gewährenlassen mancher Kirchenoberen, wohl auch Partheileidenschaften und Prosopolepsie — freilich auch wirkliche neue Zeitbedürfnisse und wirkliche Mängel des alten Canisius und seiner Bearbeitungen haben manche deutsche Diöcese in eine Katechismus-Verwirrung gestürzt, die leider mit ihren traurigen Folgen wenigstens bei uns noch immer fortdauert und neben Aehnlichem nicht genug beklagt werden kann. Doch dürfen wir uns Glück wünschen, daß wir nicht vor der Zeit an Neues und Anderes gebunden worden sind.

I. Der von meinem Landsmanne Schuster bearbeitete „Katechismus" nun aber hat meine Erwartungen bis ins Einzelnste weit übertroffen, ist nach Inhalt, Anlage, Ausführung, Darstellung und Sprache in der That trefflich, die unverfänglichste Widerlegung der bisherigen Privatkatechismen, die ächte Vereinigung des guten Neuen und Alten, im Ganzen aber ein wahrer Canisius redivivus für unsere Bedürfnisse. Schuster hat auf der Grundlage der neueren Wissenschaft, der neuen Bedürfnisse und katechetischen Leistungen und des neuerwachten kirchlichen Geistes den Canisius nach Inhalt und Ausführung angemessen erweitert, die größte Vollständigkeit in den engsten Raum zusammengedrängt, das öfter Scholastische des Canisius abgestreift, sein direct Polemisches und Apologetisches auf das Maaß unserer Zeit zurückgeführt, im Ganzen und Einzelnen ohne Beseitigung der kirchlichen

Grundlagen im Symbolum, Vaterunser, in den Sakramenten und zehn Geboten, eine auch die Wissenschaft befriedigende, populäre, organische Gliederung hergestellt, und im Uebrigen ganz die präcise, volksthümliche, schlichte, jedes unnütze und unpassende Wort vermeidende, wahrhaft theologische, althergebrachte Weise des Canisius in sich aufgenommen oder befolgt.

Schon vor dem ersten nicht öffentlich erschienenen Abdruck wurde dieser Katechismus praktischen Geistlichen und einigen namhaften Theologen zu verbessernden Rathschlägen und genauerer Feststellung der theologischen Begriffe übergeben, erhielt sofort von mehreren deutschen Bischöfen genaue Durchsicht und gnädige Approbationen und hat endlich durch eine gänzliche, einen neuen Druck fordernde Ueberarbeitung auf dem Grunde der bischöflichen Rathschläge, neuer Erfahrung und Prüfung, und durch treue Benützung des vielen Guten im neuen Mainzer Diöcesankatechismus noch sehr viel gewonnen.

Wir betrachten nun im Besondern vor Allem die Anordnung, die Seele des Ganzen, und das Schwierigste bei Verbesserung des alten Canisius. Der Katechismus zerfällt in zwei Hauptstücke, in die Lehre von dem, was der katholische Christ glauben (Glaubenslehre), und von dem, was er thun muß (Pflichtenlehre), um gut und selig zu werden.

Das erste Hauptstück, die Glaubenslehre, zerlegt sich in zwei Abtheilungen. Erste Abtheilung. Von dem dreieinigen Gott im Allgemeinen oder vom heil. Kreuzeszeichen. „Aus welchen Worten ersehen wir am kürzesten, was der katholische Christ glauben muß? Was lehren diese Worte des heil. Kreuzeszeichens? Daß Ein Gott sei in drei Personen.“ I. Von Gott. Gott als der reinste, vollkommenste

Geist, Nennung seiner Eigenschaften, deren Erklärung, Nachweis, praktische Folgen im Einzelnen in gehaltener populärer Kürze.

II. Von Einem Gott in drei Personen. Die Trinitätslehre mit den noch übrigen Aufklärungen über das Kreuzeszeichen. Diese erste Abtheilung ist wohl ein sehr glücklicher Anfang. Schuster beginnt nicht mit der Welt, sondern mit Gott, nicht mit dem Nachweis, daß Gott ist, sondern mit dem Entfalten des Glaubens an Gott, wobei allerdings sogleich die im schon gepflanzten Glauben enthaltenen Quell- und Stützpunkte, natürliche und übernatürliche Offenbarung, in untergeordneter, das fromme Gefühl nicht beeinträchtigender Weise angegeben werden. Ebenso fängt Schuster nicht mit einem abstracten Gott an, sondern mit dem dreieinigen, so daß Gottes volles Wesen voransteht und die göttlichen Eigenschaften und Werke nicht erst viel später und nachträglich dem dreieinigen Gott zugetheilt werden. Auch ist Alles nur Entfaltung eines mit dem Symbolum gleich heiligen, kirchlichen, althergebrachten und täglichen Gebetes, ja das Kreuzeszeichen geht auch in der Praxis der Kirche dem Beten das Glaubensbekenntnisses voran und ist beim Christen, wie überall das Letzte, so auch das Erste. Endlich findet dieser Anfang eine Berechtigung im Canisius, in der einleitenden Frage: „Woran erkennt man den katholischen Christen? Am Zeichen des heil. Kreuzes.“

Die zweite Abtheilung der Glaubenslehre: Von den drei göttlichen Personen im Besondern oder von dem apostolischen Glaubensbekenntniß, mit dem schönen Uebergang: „worin finden wir noch ausführlicher angegeben, was der katholische Christ glauben muß?“

ist ganz nach dem Organismus das Symbolums so disponirt:

I. Von Gott Vater, dem Schöpfer der Welt. a) Von der Schöpfung, besonders der Engel und Menschen. b) Von der Erhaltung und Regierung der Welt, besonders beim Falle eines Theils der Engel und der Menschen. Vorbereitung der Erlösung. 1. Art. des Symbolums.

II. Von Gott Sohn, dem Erlöser der Welt. a) Von der Person desselben. Nämlich nach Art. 2. von seinen Namen: Jesus, Christus, eingeborner Sohn des Vaters, unser Herr, sofort nach Art. 3. von seiner Menschwerdung, seinen beiden Naturen, der Nothwendigkeit seiner Menschwerdung, von seiner Jugendgeschichte, seiner Lehre, ihrer Beglaubigung durch die Wunder, deren Bedeutung überhaupt, der Beglaubigung durch die Weissagungen und Christi heiliges Leben. Hier und im Folgenden erhalten wir zugleich das ganze Leben Jesu in seiner der biblischen Geschichte enthobenen zusammenfassenden begrifflichen Vollständigkeit. Nach Art. 4, eingeleitet durch die Frage „wie nahmen die Menschen den Gottgesandten, Jesum Christum auf?“ wird sofort Christi Leiden und Sterben abgehandelt. b) Von dem Werke der Erlösung. Hier wird das dreifache Amt des Erlösers nach Inhalt, Bedeutung und Begründung meisterhaft dargelegt und beim königlichen der Uebergang zu den folgenden Artikeln so gemacht: „Worin liegt diese seine Verherrlichung und damit die glorreiche Bestätigung seines Erlösungswerkes?“ Antwort. „In seiner Hinabfahrt in die Hölle und der darauf folgenden Auferstehung, in seiner Himmelfahrt und seinem Thronen zur Rechten des Vaters

und in seiner einstigen Wiederkehr zum Gerichte." Sofort werden Art. 5, 6 und 7 im Einzelnen entwickelt.

III. Vom heil. Geist, dem Heiligmacher der Welt, Art. 8—12, eingeleitet durch: „Durch wen eignet uns Christus das Werk der Erlösung zu?" a) Von der Person des Heiligmachers. Art. 8. b) Vom Werke der Heiligmachung an sich. Gnade Gottes, ihre Arten, Wirksamkeit, Rechtfertigung, wie sie geschieht, die guten Werke aus dem Glauben, die Gnadengaben, ihre Früchte. c) Von dem Werke der Heiligmachung vermittelt durch die Kirche, eingeleitet mit: „Welches ist die Anstalt in der uns der heil. Geist all dieß mittheilt?" Das Wesen der Kirche, die Hierarchie, die vier Kennzeichen der wahren Kirche, wer zu ihr gehört, wohin sie sich erstreckt außer den Rechtgläubigen auf Erden. Gemeinschaft der Heiligen. Die Güter dieser Gemeinschaft. Die Gemeinschaft mit den Seelen im Fegfeuer, mit den Heiligen im Himmel, Heiligenverehrung. Nach Darstellung dieses Wesens der Kirche, in der fortwährend Christus durch seinen heil. Geist fortlebt und sicher und ganz zu finden ist, folgt die Frage: „Wie wird uns nun näherhin in dieser Kirche Jesu die Erlösung und Heiligung mitgetheilt? Antwort: Es wird in ihr 1) die Lehre Jesu verkündet (prophetisches Amt der Kirche), 2) die Gnadenmittel d. i. die heil. Sakramente gespendet (priesterliches Amt der Kirche), 3) die Gläubigen nach dem Geiste Jesu geleitet (königliches Amt der Kirche)," worin der Uebergang und die Disposition des Folgenden gegeben ist. 1) Lehre Jesu in der Kirche. Schrift, Tradition, Entscheidung der Kirche und die Verhältnisse dieser drei Factoren in voller Entfaltung und Begründung. Daß die Kirche gewöhnlich die Lehre

Jesu verkünden läßt durch die Priester in der Predigt, Christenlehre u. s. w. 2) Die christlichen Sakramente oder Gnadenmittel in der Kirche. Hier tritt das vierte Hauptstück des Canisius und das zweite des römischen Katechismus als unbegründeter Theil der Glaubenslehre in die Darlegung des Symbolums ein, verändert nur seine jedenfalls nicht symbolische Stellung. Beim Sakramente der Buße ist Art. 10 des Symbolums so erklärt: „In der Kirche, und zwar nächst der Taufe besonders im heil. Sakramente der Buße und im sogenannten Ablaß kann man vollkommene Nachlassung aller Sünden erlangen." Sofort ist im Anhang auch vom sogenannten Ablaß die Rede. 3) Von der Leitung der Gläubigen in der Kirche durch den öffentlichen Gottesdienst und durch die Kirchenzucht. c) Von der Vollendung des Werkes der Heiligmachung und aller irdischen Dinge in den vier letzten Fragen, welche nach alter kirchlicher Weise die zwei letzten Glaubensartikel oder die Eschatologie des Weitern disponiren. Schluß: die sechs Hauptwahrheiten.

Die Anlage der Sittenlehre mit gleichfalls 2 Abtheilungen ist kurz diese. I. Von den Geboten Gottes und den Pflichten, oder von Tugend und Sünde im Allgemeinen. 1) Von der Tugend. Gebote, Pflichten, Haltung der Gebote oder Ausübung der Pflichten in den guten Werken, was zu diesen gehört, ihr Verdienstliches, das Gottes Gnade nicht beeinträchtigt, die hauptsächlichsten guten Werke: Beten, Fasten, Almosen, die 7 Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit, durch viele gute Werke erwirbt man sich die Fertigkeit im Guten, die Tugend, was von dieser zu merken ist, wie man von mehreren Tugenden

spreche, die drei göttlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe), die sittlichen Tugenden, unter diesen die Haupt- und Grundtugenden (Klugheit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Starkmuth), Heraushebung der hauptsächlichsten Tugenden aus den acht Seligkeiten. 2) Von der Sünde. Ganz entsprechend dem Vorhergehenden, z. B. die sieben Hauptsünden, die himmelschreienden, die fremden. Mittel wider die Sünde. Wir haben in dem Bisherigen das Kapitel von der christlichen Gerechtigkeit oder die allgemeine Sittenlehre. II. Von den zehn Geboten Gottes oder im Besondern 1. Von den Pflichten gegen Gott. 1—3. Gebot. a) Von den Pflichten des innern Gottesdienstes in den drei göttlichen Tugenden. 1. Gebot. b) Von den Pflichten des äußern Gottesdienstes, besonders im Gebete, Vater unser rc. 2. Gebot. Hier hat sich wieder ein coordinirtes Hauptstück des alten Katechismus in einen höheren populären Organismus eingefügt. c) Von den Pflichten des öffentlichen Gottesdienstes. 3. Gebot sammt den fünf Geboten der Kirche, welche nicht mehr als Anhang zu den zehn Geboten, sondern als höhere Entfaltung des dritten Gebotes erscheinen. 2. Von den Pflichten gegen den Nächsten. 4—10. Gebot. a) Von den Pflichten gegen einzelne Menschen. Eltern, Kinder, Geschwister, Anverwandte, Herrschaften, Dienstboten, ältere Leute, bürgerliche Obrigkeit, Mitglieder der Kirche. 4. Gebot. b) Von den Pflichten gegen alle Menschen. 5—10. Gebot. 3. Von den Pflichten gegen sich selbst. 1—10., besonders 5. Gebot. a) Von den Pflichten gegen die Seele. b) gegen den Leib. Schluß: Von den Gelübden und evangelischen Räthen. Die specielle Sittenlehre oder der Dekalog ist in drei Abschnitte zerlegt nach

den drei Gliedern des den ganzen Dekalog in seinem negativen Ausdruck und in seiner positiven christlichen Vollendung zusammenfassenden christlichen Gebotes der Liebe, Matth. 22, 37—40. Die zwei ersten Abschnitte haben ihre weitere Berechtigung in den zwei mosaischen Gesetzestafeln, nur der dritte Abschnitt mußte seine weitere Grundlage in den zehn Geboten überhaupt und dem fünften insbesondere etwas künstlich suchen. Gelübde, evangelische Räthe und geistliche Orden bilden sehr gut den Schluß der Sittenlehre, als nicht allgemein bindend, als Gipfelpunkte des christlichen Lebens und als eigenthümliche Mittel zu besonderer Vollkommenheit. Wohl noch nie wurde die Sittenlehre so einfach, lichtvoll, sachgemäß und organisch fortschreitend auf der für den katechetischen Unterricht vielfach wesentlichen, kirchlichen und biblischen Grundlage der zehn Gebote aufgebaut, und der Einwurf wird sich überhaupt nicht mehr geltend machen, die Ethik könne und dürfe nicht an der Hand des Dekaloges ausgeführt werden.

Im Uebrigen ersieht man aus dem Bisherigen die Berechtigung, Klarheit, Schönheit, das sachliche, symmetrische und organische Wesen der ganzen Schuster'schen Anlage und wie sie die ältere und neuere Methode glücklich in sich vereinigt, namentlich erstere nicht weggeworfen, sondern für unsere Zeit über sich erhoben und vollendet hat. Sie ist eine Copie des römischen Katechismus mit der einzigen Aenderung, daß dessen zweiter und vierter Theil, Sakramente und Vaterunser, in die übrigen zwei hereingenommen wurden; und symbolisch oder kirchlich bindend ist im Canisius rücksichtlich der Anlage doch wohl nur die Behandlung des Stoffes an der Hand der kirchlichen Formeln, nicht auch die

Zahl, Aufeinanderfolge und coordinirte Stellung der fünf Hauptstücke. Der römische Katechismus hat ein Hauptstück weniger und eine andere Stellung der übrigen als Canisius, und dieser zählte ursprünglich sechs Hauptstücke. Die Legion der neuern Privatkatechismen hat dießfalls nur darin sehr gefehlt, daß sie mit den alten fünf Hauptstücken auch die kirchlichen Formeln wegwarf. Eine genetisch-organische Darstellung aber, die, man mag sagen, was man will, im kleinsten Schulbuche, nur in anderer Weise, so wünschenswerth, ja nothwendig ist, als in einem gelehrten Werke, erscheint bei jenen fünf Hauptstücken als durchaus unmöglich. Wo liegt bei denselben z. B. das Eintheilungsprincip? Die drei ersten haben wohl ein solches unter sich, aber nicht mit dem vierten und fünften. Nach logischen Gesetzen sollte eigentlich die christliche Gerechtigkeit voranstehen, weil Glaube, Hoffnung und Liebe bloße Species derselben sind. Die Kirche, dieses geistige Centrum, um das sich an sich und in unserer Zeit besonders auch schon in der Anlage Alles herum lagern muß, steht bei der fünfgliedrigen Eintheilung isolirt, erscheint nicht als der fortlebende ganze Christus, weil die Lehre und die Sakramente Jesu, der Cult und die Disciplin von ihr abgelöst und zerstückelt behandelt werden müssen. Die Lehre Jesu (Tradition, Schrift, Entscheidung der Kirche) wird gleich im Anfang von den Artikeln des Symbolums, und darum bis auf einen gewissen Grad unverständlich dargelegt, ihr Verständniß setzt ja die gründliche Kenntniß des ganzen Offenbarungsganges bis auf Christus, Christi und seines Lehramtes, der Uebertragung desselben an seine Apostel und seine Kirche voraus. Die Sakramente sind, wie von der Kirche, so von der Lehre Jesu und dem heil. Geiste abgetrennt.

Der Cult ist an die Sakramente künstlich angefügt, und man begreift nicht die großartige Aufgabe der Kirche, die in ihrem Cult das Christenthum stets gleichsam neu erzeugt. Die Disciplin hat wieder eine besondere Stellung. Die Sittenlehre ist in zwei, durch die Sakramente getrennte Hälften zerschnitten, von denen die letzte, christliche Gerechtigkeit, als das Allgemeine, der ersten, Dekalog, als dem Besondern vorangehen sollte.

Die Obereintheilung in Glaubens- und Sittenlehre aber wird Niemand mit Recht verwerfen können. Allerdings lassen sich Glauben und Thun nicht trennen. Allein dem geschieht schon Genüge, wenn, wie bei Schuster, die Glaubenslehre stets in Sittenlehre ausläuft und die Sittenlehren sich auf Glaubenslehren basiren; auch ist neben dem Katechismus die Katechese da, um Glauben und Thun fortwährend zu einigen. Außerdem behandelt die Glaubenslehre den Glauben nicht als Act oder Tugend, sondern das Object des Glaubens, die göttliche Offenbarung. Glaubens- und Pflichtenlehre verhalten sich nicht, wie Lehren, welche zwei, wenn auch verschiedene, so doch in sich untrennbare Thätigkeiten Einer Person zum Gegenstand haben; vielmehr setzt die Glaubenslehre den göttlichen, die Pflichtenlehre den menschlichen Factor; jene behandelt das dargebotene Heil, diese weist auf, wie wir es uns subjectiv aneignen können und sollen. Allerdings kann Beides nicht so geschieden werden, daß nicht hie und da ein Moment von dem einen herüber oder hinüber käme. Eine derartige Scheidung ist aber nicht nothwendig und findet bei keiner Eintheilung statt. Zudem liegt die wissenschaftliche Bürgschaft der Eintheilung in Glaubens- und Sittenlehre in den Doctrinen der Dogmatik und Moral,

abgesehen davon, daß eine Vereinigung der kirchlichen und wissenschaftlichen, organisch-genetischen Methode anders wohl gar nicht möglich ist. Auch jede andere Eintheilung behandelt die Sittenlehre abgesondert, z. B. Hirscher; man darf nur dessen fünftes Hauptstück, wie es geschehen muß, als drittes stellen, und es stehen Glaubens- und Sittenlehre neben einander, nur daß die letzten Dinge dieser als dogmatischer Anhang nachfolgen.

Im Besondern bemerke ich noch, daß bei Sch. jede Materie ihre richtige Stellung erhalten hat, in sich selbst durchaus sachlich, logisch, klar und fein gegliedert ist, und überall von einem Gegenstand zum andern sehr glücklich und einfach übergeleitet wird.

Nach Inhalt und Ausführung ist Sch.'s K. durchaus vollständig, unter den bisherigen wohl der vollständigste und im Verhältniß dazu der kürzeste. Wir erhalten das ganze katholische Glauben, Leben und Wesen präcis und populär in seinem vollen begrifflichen Inhalte, seiner ächten allseitigen Begründung, seinen angemessenen praktischen Folgerungen, seinem rechten Zusammenhang. Die schwierigsten Materien sind in eine Klarheit gearbeitet, die auch den Theologen ganz befriedigt und oft überrascht. Die sonst übersehenen specifisch katholischen Dinge sind gehörigen Orts erklärt und vertheidigt, z. B. Ceremonien, Sakramentalien, Rosenkranz, die kirchlichen Andachten und gewöhnlichen Gebete, Brüderschaften, Wallfahrten, Application des Messeopfers, Bilder- und Reliquienverehrung, Processionen, Heiligsprechen, Classificirung der Engel und Heiligen, die Feier des christlichen Jahres, der christlichen Woche, des christlichen Tages, die vorbehaltenen Fälle, Verweigerung der Absolution. Die

alten, volksthümlichen, von der Kirche producirten, die Persönlichkeit der Kirche, nicht eines Einzelnen abspiegelnden und allein die Sache ohne Alterirung wiedergebenden Definitionen und Formeln sind treu beibehalten, und überhaupt ist alles Gute und Kirchliche des alten Katechismus meist wörtlich herüber genommen, die kleinen Aenderungen aber rechtfertigen sich von selbst. Den Wahrheiten, welche an sich oder dem Protestantismus und den neuen Sektirern gegenüber eine besondere Wichtigkeit haben, ist besondere Sorgfalt und angemessene Ausführlichkeit zu Theil geworden, z. B. der Lehre von der Kirche, Schrift und Tradition u. s. w. Da Sch.'s K. ganz katholisch ist, so ist er eben damit auch ganz confessionell, und widerlegt das Entgegenstehende theils indirekt, die etwa nöthige direkte Anführung und Zurechtstellung der Katechese überlassend, theils direkt, aber kurz, schlagend und volksthümlich. Das oft allzu Polemische des Canisius, begreiflich aus seiner Zeit, ist mit Recht gemildert. Die in unserer Zeit so Vielen anstößigen Punkte sind, ohne dem Katholischen irgend etwas zu vergeben, auf eine so milde und allseitige Weise dargestellt, daß nur mehr Eingenommenheit durch schlimme Mittel Auswege finden kann, z. B. die alleinseligmachende Kirche, die gemischten Ehen. Durch den sachlichen, organischen, populärwissenschaftlichen Charakter sind alle Wiederholungen und Anticipationen vermieden. Schrift, Tradition und Kirche, insbesondere Tridentinum sind überall in .echtem Maaße und angemessener Durchdringung glücklich benützt. Einigemal sind auch treffliche Aussprüche der Väter angeführt. Rücksichtlich der Schrift beobachtet Sch. gleichfalls ganz die alte Weise des Canisius, ja nur die nothwendigen schlagenden

Schriftstellen wörtlich zu citiren, aber alle Abundanz zu verschmähen, auch die nicht wesentliche Umgebung der Stelle wegzulassen, dieß und Anderes dem Katecheten anheim gebend. Auch die biblischen Beispiele und Parabeln sind fleißig und kurz, durch Schlagwörter, für die Glaubens- und Sittenlehre benützt. Bei beiden Lehren sind die vornehmsten ascetischen Regeln gehörigen Orts angebracht und kurze alte Gebete, worin das Betreffende geübt und genährt wird, eingefügt. Alles ist aus Einem Geiste, Einem Guß und harmonisch, gleichmäßig angemessen für die Ungebildetsten wie für die Gebildeten, und befriedigt auch den Katecheten zu desto besserem Gedeihen seiner Arbeit. Das ganze Werkchen zeichnet sich bis in die Sprache hinaus aus — durch ein alle Subjektivität abstreifendes, wahrhaft sachliches, übersichtliches, volksthümliches, schlichtes, präcises und prägnantes, der Katechese nicht vorgreifendes, aber allseitig in die Hände arbeitendes Wesen, und rechtfertigt sich dem recht Prüfenden auch in den anscheinend unbedeutendsten Worten, Wendungen und Aenderungen. Auch schon für das Auge sind die Einzelnheiten durch Druck, Numeriren und zweckmäßiges Zerlegen gut gesondert. Für die große Hauptsache, das nachhaltige Auswendiglernen, ist nach allem Bisherigen hinlänglich Sorge getragen. Nur im Artikel von der Kirche sind die Antworten etwas lange, aber nicht zu lange; die Schriftstellen konnten da ihres wichtigen Inhaltes wegen nicht wohl abgekürzt werden. Auch ist genugsam Leben und Manigfaltigkeit mitgegeben unter Verschmähung alles dießfalls Neuen, Uebergreifenden und wesentliche Zwecke Beeinträchtigenden. Im Anhang erhalten wir die guten alten, meist im Volke noch fortlebenden gewöhnlichen Gebete sammt andern, ein

Gebetbuch ersetzenden, aus dem Kirchenschatze; jeder K. ist mangelhaft, der einen solchen Gebetsanhang verschmäht. Der Titel ist mit Recht: Katechismus der katholischen statt der christkatholischen Religion.

Demnächst wird der Verfasser einen kleinen abgesonderten Katechismus für die 2. Klasse und die 2. Abtheilung der 1. Klasse dem Drucke übergeben, der sich ganz an den größern anlehnt, auf diesen einleitet, mit Gebeten versehen ist und mit diesen etwa 1/4 des größern an Raum einnimmt.[1]) Nach Verfluß eines Jahres aber will er ein katechetisches Handbuch ediren, das in möglichster Kürze die im größern und kleinern Katechismus enthaltenen Skizzen und Themate weiter ausführt.

Welches wird das Schicksal des Schuster'schen Katechismus sein? Einige mögen noch mehr oder weniger in den Anfangs genannten katechetischen Zeitgebrechen befangen sein, andere mögen, überdrüssig der unkirchlichen und unpraktischen Neuerungen und ihrer üblen Folgen, desto strenger am Alten festhalten. Viele mögen sich, im Unterschiede von den gnädig rathenden und approbirenden Bischöfen, an Alter und Stellung des Verfassers stoßen, die doch gewiß nirgends und am wenigsten nach dem christlichen Geiste, der weht, wo er will, und alle zu einer organischen Einheit zusammenschließt, entscheidend sind. Jedenfalls hat dieser K. nach meiner unmaaßgeblichen Ansicht in hohem Grade die Eigenschaften, die ein Diöcesankatechismus unserer Zeit haben soll, so daß ihm nach den gnädigen Approbationen nur noch das volle

1) Mit diesem gedenke ich den eben erschienenen kleineren Hirscher'schen Katechismus, der um Vieles besser ist, als der größere, und vielfach zu der alten Weise zurückkehrt, zur Anzeige zu bringen.

Abstreifen des Privatcharakters, die Sanktionirung und Einführung durch die competente Kirchenbehörde, allenfalls auch die Genehmigung des heil. Stuhles abgeht. Der Herr segne das Werk! — Auf Einzelnes noch weiter rühmend einzugehen, verbietet der Raum; einen irgend wesentlichen Mangel habe ich nicht gefunden.

II. Der neue Mainzer Diöcesankatechismus, über den ich kurz sein muß, ist in vielen Stücken vortrefflich, insbesondere ganz katholisch, theologisch, vollständig, überhaupt reichhaltig und sehr fleißig im Behandeln der so wichtigen Cultgegenstände. Er hat aber die Mängel der Canisischen Eintheilung, die er ganz unvermittelt beibehielt; ja dieselben sind bei ihm noch störender, da er weit ausführlicher und vollständiger ist, auch viele neue Materien offenbar unpassend stellen mußte. Besonders aber leidet er an Dickleibigkeit, an oft in das Paränetische und das katechetische Handbuch übergreifender Ausführlichkeit, an manchem Unpopulären, an vieler Abundanz in der Sprache, an unverhältnißmäßiger Kürze in einzelnen Materien der sonstigen großen Ausführlichkeit gegenüber, an Unübersichtlichkeit, die wenigstens durch einen Index etwas verbessert werden sollte, an oft unendlich langen Antworten, an Ueberfluß an bloß citirten Schriftstellen, die erst in dem für den Katecheten edirten Katechismus in Form von Noten ihre wörtliche Anführung sammt anderweitigen erklärenden und beweisenden Citaten erhalten. Ein Hauptmangel aber ist, daß er nur schwer nachhaltig kann auswendig gelernt werden; auch scheint er zu sehr Erwachsene und gebildete Kinder im Auge zu haben. Im Ganzen aber ist die alte Weise des Canisius nach Inhalt und Anlage, und die Weise Hirscher's in der Ausführung nicht ganz

glücklich vereinigt worden. Fr. 102 sind die leiblichen Mühseligkeiten und der Tod unter die depravatio naturalium gestellt. Vgl. dagegen Cat. Rom. P. 1. Cap. 3. q. 19. Ein kleiner Katechismus wird voran- und ein Gebetsanhang wird nachgeschickt. —

Schließlich ist gewiß eine Vergleichung des Mainzer und des Schuster'schen Katechismus im Ganzen und Einzelnen bis zur Sprache herab sehr interessant und instruktiv; und der sehr reichhaltige Mainzer Katechismus wird jedem Katecheten und Prediger als Materialiensammlung und katechetisches Handbuch ꝛc. die besten Dienste leisten.

Graf.

6.

1. **Ueber die menschliche Erkenntniß. Von Leopold Schmid, Prof. in Gießen.** Münster, bei Theissing 1844. 76 S. 8.
2. **Christliche Philosophie. Ein Versuch von Joh. Ant. Konrad, Pfarrer zu Wohlenswil im Freiamt (in der Schweiz).** Erstes Heft. Baden, bei Zehnder 1843. S. VI u. 76.

Die zwei hier genannten Schriftchen verdienen, so klein sie sind, und so unbedeutend sie auf den ersten Anblick scheinen, doch der Beachtung, denn sie sind recht ordentliche Beiträge zur Religionsphilosophie.

Das Schriftchen Nr. 1 ist eine Rede, die der Verf. in der Gesellschaft für Wissenschaft und Kunst in Gießen gehalten. Es läßt sich also zum Voraus ermessen, daß man ein formell vollendetes Ganzes nicht zu erwarten hat. Aber

die Gedanken, die darin zur Erörterung kommen, sind gut, und könnten, wenn sie näher kultivirt würden, wesentlich zur Förderung der Wissenschaft, insbesondere der Religionsphilosophie, beitragen.

Das Schriftchen handelt von der menschlichen Erkenntniß; und zwar ist zuerst von der Erkenntniß als Prozeß die Rede. Das Resultat dieses Abschnittes ist, daß in der Erkenntniß, soll sie wahre sein, kein einseitiges Vorherrschen, weder der Subjectivität, noch der Objectivität, vorkommen dürfe, daß vielmehr das Bewußtsein sich zu gestalten habe als Gottes-, Welt- und Selbstbewußtsein, und zwar so, daß das Eine durch das Andere bestimmt werde.

Hiemit ist man beim zweiten Abschnitt angekommen, welcher von der Erkenntniß als Wissenschaft handelt, d. h. von dem Bewußtsein als Gottes-, Welt- und Selbstbewußtsein. Der Verf. zeigt aus der Geschichte, wie bald die eine, bald die andere dieser drei Erkenntnißweisen vorgeherrscht habe mit völligem oder theilweisem Ausschluß der beiden andern, und weist dann zum Schlusse nach, das Wahre bestehe darin, daß alle drei zusammen gepflegt, und die eine durch die andere bestimmt und ergänzt werde. Also bei der Gottes-Erkenntniß muß auch die Erkenntniß der Natur und des Ich, bei der Natur-Erkenntniß auch die Erkenntniß Gottes und des Ich 2c. ihre Rechnung finden.

Hieran knüpft sich sofort der dritte Abschnitt, die Erörterung der Erkenntniß als Philosophie. Auf den kürzesten Ausdruck gebracht, hat die Philosophie die Aufgabe, zu zeigen oder zu bewirken, daß in allen drei Sphären, d. h. sowohl bei der Erkenntniß Gottes und der Natur, als auch bei der Erkenntniß des Menschen selbst (des objectiven

Geistes, wie er erscheint in der Geschichte überhaupt, dann in den Staatsverfassungen 2c.) der Mensch sich ebenso selbst, also relativ bestimme, wie er absolut bestimmt ist, und umgekehrt sich ebenso als absolut bestimmt wisse, wie er selbst sich bestimmt, so, daß diese relative Bestimmung mit dem absoluten Bestimmtsein harmonirt (S. 51—54). — Sodann zeigt der Verf. aus der Geschichte, daß die vorchristliche Philosophie es zu dieser Vollkommenheit nicht gebracht habe, vielmehr auf die eine und andere Weise einseitig geblieben sei. Vor der Sündfluth sei das Natürliche verabsolutirt gewesen, und so das Bewußtsein nicht zur Freiheit gekommen. Dann habe sich's geschieden: das Heidenthum habe das Menschliche, das Judenthum das Göttliche verabsolutirt; das heidnische Bewußtsein sei das, sich nur (oder vorherrschend) als selbstbestimmend, nicht aber als bestimmt, das hebräische Bewußtsein umgekehrt das, sich nur als bestimmt, nicht auch als selbstbestimmend zu wissen. Dieß wird dann jedes Mal im Einzelnen gezeigt, d. h. am Natur- und Gottesbewußtsein, so wie an dem „Selbstheitlichen." — Durch Christus sei dann das rechte Verhältniß hergestellt worden; das christliche Bewußtsein bestehe darin, sich ebenso als selbstbestimmend wie als absolut bestimmt zu wissen (S. 67); und die Aufgabe sei nun die, 1) dieß im Einzelnen, d. h. in der Theologie, Jurisprudenz und was hiemit zusammenhängt (Bewußtsein des Menschlichen), und Naturphilosophie durchzuführen, und 2) dann diese dreifache Philosophie so zu fassen und zu gestalten, daß nicht irgend eine ausschließlich, sondern alle drei gleichmäßig und näher als sich gegenseitig ergänzend kultivirt werden. Im Mittelalter, sagt der Verfasser, sei ausschließlich das Gottesbewußtsein, die Theologie,

in der Uebergangszeit vom Mittelalter auf die Gegenwart vorherrschend das Bewußtsein des Selbstheitlichen, die Jurisprudenz u. dgl., dann in unsrer Zeit vorherrschend die Naturphilosophie ausgebildet worden; und so sei nun die genannte Vereinigung, Fassung der drei Sphären in ihrer Gegenseitigkeit, die Aufgabe der heutigen Philosophie.

Dieß ist kurz der Inhalt des besprochenen Schriftchens. Wer auf dem Gebiet der Philosophie zu Hause ist, sieht zwar sogleich, daß H. Schmid die Hauptgedanken, gerade diejenigen, die sich als die interessantesten anbieten, von Braniß (Geschichte der Philosophie seit Kant I. B.) entlehnt hat. Aber dabei kann ihm das Zeugniß nicht versagt werden, daß er sich des Entlehnten vollkommen bemächtigt hat und die aufgenommenen Gedanken mit Freiheit traktirt. Wir nehmen daher keinen Anstand, den Wunsch auszusprechen, er möge den hier niedergelegten Grundrissen eine nähere Ausführung geben. Es kann der Wissenschaft nur nützen, wenn einerlei Grundgedanken mehrfache Erörterung finden. Für diesen Fall müßte freilich ein zweiter Wunsch sogleich ausgesprochen werden: daß nämlich der Verfasser mehr Klarheit, Durchsichtigkeit in die Arbeit brächte; daran gebricht es vielfach dem besprochenen Schriftchen. Man sieht wohl, Hr. Schmid weiß recht gut, was er will; aber zu derjenigen Klarheit hat er vielfach seine Gedanken nicht gebracht, die sie haben müssen, wenn sie wollen mitgetheilt werden. Längere Beschäftigung mit dem Gegenstande würde diesem Mangel von selber steuern.

2) Das Schriftchen No. 2 eröffnet eine Reihe von mehreren religionsphilosophischen Abhandlungen, die der Verf. in Aussicht stellt, und handelt von Gott. Hiemit, sagt der

Verf. mit Recht, müsse der Anfang gemacht werden. Er geht in dieser Erörterung über Gott davon aus, daß als Prinzip nicht das Nichts, sondern das Sein zu setzen sei, näherhin Ein Sein, ohne Materie, reines Leben, Persönlichkeit, und zwar näher so, daß nicht die Persönlichkeit als aus dem Sein sich entwickelnd, sondern umgekehrt dieselbe als das Sein begriffen werde. Diese Persönlichkeit, welche das absolute Sein ist, ist Gott, der aber sofort, weil als persönlicher, zugleich als dreipersönlicher zu begreifen ist. Hierauf folgt dann über die Trinität eine schöne, tiefsinnige Erörterung, welche in das Symbolum Athanasianum ausläuft. Ich kann und will mich auf das Einzelne nicht einlassen; es würde sogleich zu weit führen; ohnehin kann eine vollständige Beurtheilung dieses philosophischen Versuches erst dann gestattet und am Platze sein, wenn die folgenden Abhandlungen, wovon die nächste sich mit der Schöpfung wird beschäftigen müssen, erschienen sein werden. Aber das getraue ich mir ohne Bedenken zu sagen, es ist im Interesse der Wissenschaft zu wünschen, daß diese weitern Abhandlungen nicht ausbleiben mögen; denn die erste, die ich hier angezeigt habe, beurkundet entschieden das philosophische Talent des Verfassers, so daß man Tüchtiges, die Wissenschaft Förderndes von demselben erwarten darf. Nur um Eines möchte ich den Verf. bitten: daß er, wie wir andern Deutsche, Philosophie, Pharisäismus ꝛc. statt Filosofie ꝛc. schreibe. Es ist dieß eine Kleinigkeit, und dennoch verdient es Beachtung. Der Leser stößt sich — nicht mit Unrecht — an solchen Neuerungen, die der Einzelne um so weniger machen soll, da sie doch keine Nachahmung finden.

Repetent Mattes.

7.
Predigtwerke.

1) Petri Canisii, des ehrwürdigen Theologen der Societät Jesu, Homilien oder Bemerkungen über die evangelischen Lesungen, welche das ganze Jahr hindurch an Sonn- und Festtagen in der katholischen Kirche treffen. — Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Herenäus Haid, erzb. geistl. Rathe. Des ersten Bandes erster Theil: vom ersten Sonntag im Advente bis zum Sonntage Quinquagesimä. Des ersten Bandes zweiter Theil: vom Aschermittwoch bis zum Frohnleichnamsfeste. Augsburg, 1845. Druck und Verlag der Karl Kollmann'schen Buchhandlung. Pr. 2 fl.

2) Franz Joseph Moser's, weiland Dompredigers und Professor's zu Straßburg gesammelte Kanzelreden. Herausgegeben von Dr. Räß, Bischof von Straßburg, und Dr. Weis, Bischof von Speyer. II. Band. Zweiter Theil der Sittenreden; III. Band. Predigten auf die Festtage des Herrn und der allerseligsten Jungfrau. Neue wohlfeile Auflage. Frankfurt a. M., in der Andreä'schen Buchhandlung. 1844. Pr. 1 fl. 30 kr.

3) Predigt-Entwürfe, die christkatholische Glaubens- und Sittenlehre enthaltend. Für drei Jahrgänge, in drei Bänden. Dritte verbesserte Auflage. Wien, Druck und Verlag der Mechitaristen-Congregations-Buchhandlung. 1844. Pr. 3 fl. 36 kr.

4) Predigten für sämmtliche Festtage des Kirchenjahres nebst zwei Predigten über die katholischen Missionen, von J. Neumaier, Pfarrer in Ilvesheim bei Mann-

heim. Regensburg, 1844. Verlag von G. Joseph Manz. Pr. 1 fl. 21 kr.

5) **Maria, die zweite Eva, oder Betrachtungsreden für die Feste Mariens, aufgefaßt von dem Standpunkte der katholischen Dogmatik. Nebst einem Anhange von zwei Armeninstituts- und drei Patrociniums-Predigten. Verfaßt von Joseph Gruner, Pfarrer zu Karlsthal im k. k. Antheile Schlesiens.** Wien, 1844. Druck und Verlag der Mechitaristen-Congregations-Buchhandlung.

6) **Zwölf Kirchweih-Predigten. Herausgegeben von einem emeritirten Priester der Erzdiöcese München-Freysing.** Erste Lieferung. Zweite Auflage. Augsburg, 1845. Druck und Verlag der Kollmann'schen Buchhandlung. Pr. 36 kr.

7) **Sechs Fasten-Predigten, von der Leidensgeschichte Jesu, sammt einer Predigt auf das Osterfest. Von Virgil Bacher, weil. Pfarrer in Haindling.** Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Augsburg, 1845. Druck und Verlag der Kollmann'schen Buchhandlung. Pr. 24 kr.

8) **Kanzelvorträge in der Liebfrauen-Kirche zu Paris gehalten von Dr. Heinrich Lacordaire. Nebst biographischen Mittheilungen über Lacordaire von A. Dubois u. A. Bonetty. Deutsch und mit Anmerkungen von Dr. W. Smets, Canonikus am Collegiatstifte zu Aachen.** Neuß, 1845. Druck und Verlag von L. Schwann. Pr. 8½ gGr.

Nr. 1. Das Werk des Petrus Canisius beginnt mit einer Vorrede des Uebersetzers, darauf folgt ein kurzer Umriß von dem Leben und Wirken des ehrwürdigen Lehrers und Vaters; dann die Oekonomie und Einrichtung des

Werkes, die es von seinem ehrwürdigen Verfasser hat; darauf die Oekonomie und Einrichtung der Uebersetzung und Ausgabe; Dedikation und Vorrede von Petrus Canisius. Nach diesem folgen zwei Vorworte des ehrwürdigen Autors, welche in dieses Werk einleiten; das erste handelt von der schönen passenden Eintheilung des ganzen Jahres in festliche Tage, das zweite von den Sonn- und Festtagen, wie sie mit christlicher Frucht gefeiert werden mögen, an diese einleitenden Vorworte schließen sich dann die Auslegung und Betrachtungen der Evangelien an. Die Ordnung und Form ist diese: „Allererst wird der Inhalt des evangelischen Lesestückes oder Textes, der jedesmal trifft, paraphrastisch, d. i. mit einer Umschreibung gegeben, welche den Text ungemein klar macht und im Wesentlichen auslegt und eine kleine Homilie bildet, die in sogenannten Frühlehren trefflich gebraucht werden kann. Dieser Paraphrase folgt der evangelische Text, oder die Perikope. Hierauf werden aus dem treffenden Lesestück des Evangeliums drei Texte erwählt, die mittels der Anmerkungen oder Merkpunkte mannigfach gedeutet und heilsam auf das Leben angewendet werden. Die Auslegungen durchdringen Geist und Herz, sind keine blos trockene Exegese. Nirgends ist das Dogma vergessen, die Bemerkungen nehmen immer auch auf den Ritus der Zeit Rücksicht. In seinen Deutungen und Evangelien redet er in Worten der Schrift, Väter und Canones.“ —

Sehen wir auf die große weltbekannte Persönlichkeit des Verfassers vorliegenden Werkes, der in einer für die Kirche so drangvollen Zeit vom Papst und Kaiser wegen seiner hohen Gelehrsamkeit, seiner gediegenen, staunenswür-

digen theologischen Bildung auf das Concilium von Trient, später von Pius V. auf den Reichstag nach Regensburg gesandt wurde und ohne dessen weisen Rath in damaligen kirchlichen Angelegenheiten kein bedeutender Schritt gethan wurde, der sich nicht blos in Deutschland, sondern in allen civilisirten Ländern Europa's durch seinen Katechismus und namentlich durch sein Werk: Summa doctrinae christianae unsterblich gemacht hat, kurz sehen wir seine hohen Gaben, Kenntnisse und Leistungen, so dürfen wir mit vollem Recht sagen: wie der ehrwürdige Peter Canisius der Katechet für die halbe Welt, namentlich für Deutschland Jahrhunderte hindurch, so war und ist er durch vorliegendes Werk auch der Homilet für dasselbe geworden, und wie es allen Katecheten mit Fertigung von Katechismen und katechetischen Werken nicht recht gelingen will, wenn sie die Bahn verlassen, die er eingeschlagen, so dürfte man auf gleiche Weise die homiletischen Versuche als verfehlte bezeichnen, die von seiner Richtschnur ablassen. Wir meinen hier nicht die Form, sondern den Inhalt, der sich durchweg auf dem Gebiete der Offenbarung, im Centrum der Kirche, und im Geiste des Evangeliums bewegt. Was die Arbeit auch für unsre Zeit so werthvoll macht, ist die Aehnlichkeit der damaligen Zeit mit der unsrigen. Der Abfall von der katholischen Kirche stand als Protestantismus gegen die heilige Mutter auf, warf maßlos seine Lästerungen, Lügen und Verläumdungen auf ihr unbeflecktes Haupt und prahlte mit der Errungenschaft von Licht und Freiheit; ist sich auch der Protestantismus im Verlaufe der Jahrhundete vermöge seiner Chamäleons-Natur nicht gleich geblieben, so blieb er sich doch in seinem Princip gleich, d. h. in seinem uralten Haß gegen die Kirche

und in seiner unbezwinglichen Liebe, gegen Alles, wenn es auch nur den Schein von etwas Katholischem hat, Protest einzulegen, und wie damals, liest man auch heut zu Tage an seiner wetterwendischen Confessionsfahne: Licht und Freiheit. — Dieser Zeit und ihren Irrlehren, Angriffen und Befeindungen setzt nun Canisius in dem genannten homiletischen Werke eine starke, undurchbrechliche Mauer und Feste entgegen, indem er seine Arbeit auf dem Eckstein Jesu Christi und der Grundlage der unfehlbaren katholischen Kirche aufführt. Was den Werth der Schrift weiter erhöht, ist der große Reichthum von Citaten aus der heil. Schrift A. und N. Testaments, der Väter und Gottesgelehrten. Die sogenannten Merkpunkte, welche auf die Betrachtungen des Evangeliums folgen, sind gewöhnlich so reichhaltig, daß sie leicht zu Predigtthemen verwendet werden können. Ueberhaupt, der Prediger, welcher nicht schon hergerichtete und zu seinem Gebrauch gefertigte Predigten sucht, sondern dem es um Ideen und Gedankenreichthum und um eine reichliche Fundgrube zu thun ist, aus welcher er Altes und Neues, wie ein Hausvater nach Bedarf schöpfen und für die Bedürfnisse seiner Gemeinde verwenden will und kann, der wird zur Genüge und in Fülle in diesem schätzbaren Werke finden, und aus diesem Grunde verdient der Uebersetzer und Herausgeber desselben von dem theologischen Publikum auch besonderen Dank. —

Nr. 2. Moser's Kanzelreden, zweiter und dritter Band. Der zweite enthält Sittenreden, mit einem Anhang von sieben Predigten verschiedenen Inhalts; der Dritte enthält Predigten auf die Festtage des Herrn und der allerseligsten

Jungfrau; nebst eilf Predigtentwürfen auf verschiedene Feste des Herrn.

Diese Predigten gehören nicht zu den gewöhnlichen, sie tragen den Stempel der Meisterschaft an ihrer Stirne, sowohl was die Form der Darstellung, als die Fülle und Tiefe des Inhalts betrifft. Die Auffassung des Grundgedankens ist höchst treffend, die Entfaltung desselben klar, bündig, einfach, ganz aus der Natur der Sache genommen, die Begründung tief und schlagend, die Darstellung licht und gewandt, erschöpfend und vollendet, und das Ganze voll Geist und Salbung. Wie meisterhaft die Predigt auf den Charfreitag ist, läßt sich schon in der Ankündigung des Thema's und der Zerlegung seiner Theile erkennen.

Jesus leidet, das ist der Grundgedanke, wie einfach und erhaben, wie prägnant und vielsagend, wie schön und faßlich zugleich! und dann die Entfaltung des Grundgedankens nach seinen natürlichen Momenten, wie die Aeste aus dem Stamme, so gehen die Theile aus dem Kerngedanken hervor:

Jesus leidet
1) den schmählichsten,
2) den schmerzlichsten,
3) den liebevollsten Tod. —

Die Ausführung und Durchführung dieses höchst einfachen Gedankens gleicht einer Quelle, die im Verlaufe zu einem Strome heranwächst, der in Pracht und Majestät daherwogt und nach allen Seiten hin Leben und Fruchtbarkeit verbreitet. Und so wie durch diese, so zieht der Strom der Beredsamkeit mehr oder weniger auch durch die übrigen Predigten dahin, und sie nehmen einen ehrenvollen

Platz auf dem Gebiete wahrer und bleibender Beredsamkeit ein.

Nr. 3. Daß diese Predigt-Entwürfe brauchbar sind, dürfte daraus geschlossen werden, daß sie in einer dritten verbesserten Auflage ans Licht treten. Ref. ist auch weit entfernt, den Werth und die Brauchbarkeit derselben in Zweifel zu ziehen, vielmehr verdient nach seiner Ansicht schon der Gedanke alle Anerkennung, wie er zuerst in dem hochverdienten hochw. Bischof Jakob Frint entstand, Predigt-Entwürfe zu liefern, nach welchen die Seelsorger binnen zwei, längstens drei Jahren alle wichtigeren Glaubens- und Sittenlehren des katholischen Lehrbegriffs in den Vormittags-Predigten abhandeln könnten. Nach diesem Plane sollte jeder Entwurf in folgender Weise normirt werden, der evangelische Text, an welchen die abzuhandelnde Materie anzuknüpfen wäre; 2) die Materie selbst — die abzuhandelnde Glaubens- oder Sittenlehre; 3) die Verbindungsidee zwischen der Materie und dem gewählten Texte, jedoch so, daß die Ausführung für minder Geübte nicht gar zu schwierig wäre; 4) endlich die Hauptmomente, nach welchen der gegebene Stoff durchzuführen wäre.

Wenn aber in diesen Entwürfen nur die „wichtigeren Glaubens- und Sittenlehren des katholischen Lehrbegriffs" zur Sprache kommen sollen, so hätten wir gewünscht, daß man diesem Vorsatz auch treu geblieben wäre; wir wollen unter andern nur einige Themen anführen welche offenbar nicht in die Reihe der genannten wichtigeren Wahrheiten gehören: 1) „Woran erinnert uns der Gebrauch der Lichter in der katholischen Kirche?" 2) „Das Lehrreiche, welches im Gebrauche des Weihwassers liegt." 3) „Welche Pflichten

haben wir gegen alte und presthafte Personen?" — 4) „Von dem Unterschiede, welcher unter den Festtagen stattfindet." — 5) „Wie erkennt man den wahren Freund und den falschen?" — 6) „Ueber das Sprichwort: Jugend hat keine Tugend." — 7) Erklärung der Abbildung des auferstandenen Heilandes. 8) Von der Theilnahme an den Freuden und Leiden des Nebenmenschen; und noch mehrere. Stellen wir auch nicht in Abrede, daß sich über die vorliegenden Gegenstände manches Erbauliche sagen läßt, so muß man doch bedenken, daß man sich vorgenommen hat, nur die wichtigeren Wahrheiten der Glaubens- und Sittenlehre zur Sprache zu bringen; daß diese Gegenstände recht eigentlich zum Vortrage der Nachmittags-Christenlehre oder auch Sonntagsschulen gehören, sieht man schon auf den ersten Blick leicht ein. Dagegen ist es offenbar Aufgabe des Homileten, stets solche Wahrheiten abzuhandeln, welche von der höchsten Bedeutung für Zeit und Ewigkeit sind, die innerhalb der Grenzen des Erlösungswerkes liegen, und die auch einen namhaften Beitrag zu unsrer Erlösung, Heiligung und Beseligung liefern. Ist dieses nicht der Fall, so ziehen wir verschiedene Gegenstände in den Predigerkreis herein, die aber wenig Nutzen und Frucht bringen werden. — Was die Verbindungsidee zwischen der Materie und dem gewählten Texte betrifft, so läßt sich leicht denken, daß dieselbe nicht so fast eine im Texte gefundene, als für denselben gesuchte und schon mitgebrachte ist, wie es der vorherrschende Plan der abzuhandelnden Glaubens- und Sittenlehren auch nicht anders gestattet; das soll aber auch kein Tadel sein, nur muß man sich nicht den Anschein geben, als wäre das gewählte Thema textgemäß und streng aus dem Texte abgeleitet; wenn

wir in solchen Fällen auch eine Sünde gegen die Logik begehen, so ist es keine Sünde gegen die Homiletik, welche um eines segenreichen Inhaltes willen gern den Zwang einer unfruchtbaren Form fahren läßt. —

Nr. 4. Diese Predigten haben viel Gutes und können überall leicht verwendet werden; allein was ihnen abgeht, ist das tiefere Eingehen und Verweilen bei den Hauptwahrheiten des Christenthums, dieselben werden mehr im Allgemeinen besprochen, mehr nur berührt als gründlich und praktisch durchgeführt.

Nr. 5. Der Verfasser dieser Predigten hat sich's zur Aufgabe gemacht in acht Predigten das Leben Maria's der zweiten Eva, dem Leben der ersten Eva gegenüber zu stellen. Wie schwer ihm die Durchführung der Aufgabe in ihren einzelnen Zügen geworden ist, mag wohl jeder schon darin fühlen, daß beide in ihren Lebensverhältnissen und Schicksalen wenig Gemeinsames haben. Wenn Paulus Christum den zweiten Adam nennt, so liegt das Punctum comparationis auch einzig und allein in dem beiderseitigen Verhältniß zur Menschheit als leiblicher und geistlicher Stammvater; will man Christum noch weiter nach einzelnen Lebensbeziehungen in Vergleich und Gegensatz bringen, so wagt man sich auf ein Gebiet, wo uns der historische Boden verläßt, und was diesem abgeht, muß dann die Phantasie zu ersetzen suchen; dieß ist noch weit mehr mit Maria und Eva der Fall; will man über den Punkt, wo die Aehnlichkeit von selbst in dem Verhältniß von einer Mutter zu ihren Kindern gegeben ist, die eine die leibliche zur Sünde, die andre die geistige zur Gnade, hinausgehen, so muß man sich alle Mühe geben, um sowohl die verwandten als gegensätzlichen Verhältnisse

herbeizubringen und praktisch durchzuführen. Dann kommt bei solchen vorgefaßten Planen noch der Mißstand hinzu, daß man in die zu unternehmenden Arbeiten auch überall schon seine so zu sagen fixe Idee mitbringt und sie überall anzubringen sucht, auch wo sie nicht paßt.

Was die Predigten und Arbeiten selbst betrifft, so tragen sie auch wirklich jene Mängel und Fehler an sich, wie sie nach den vorausgeschickten Bemerkungen vorkommen müssen; weiterhin werden sie aber noch ziemlich unpraktisch und schwer verständlich durch das viele Theologisiren und Dogmatisiren, wodurch sie vielfach vom homiletischen Wege abkommen und sich rein in theologische Abhandlungen verlaufen. Die Sprache ist abstrakt in langen Perioden sich daherschleppend, Herz und Gemüth finden bei all diesen gutgemeinten Arbeiten nur wenig Nahrung.

Nr. 6. Die Kirchweihpredigten sind fast durchweg recht brauchbar, zeichnen sich aus durch Popularität und Gewandtheit der Darstellung, durch Eingehen in die bei solchen Gelegenheiten und Festen vorkommenden Fehler und Gebrechen, und suchen durchweg die Kirchweihfeier in ihrer wahren und hohen Bedeutung darzustellen, und die Gläubigen von dem unchristlichen und heidnischen Treiben an diesem Tage zu entfernen. Es sind zwölf Predigten: 1) Von der Feier des Kirchweihfestes. 2) Von der Freude bei einem Kirchweihfeste. 3) Von unsern jetzigen Kirchweihfesten. 4) Von der heilsamen Erinnerung des Kirchweihfestes. 5) Von der Verbindung Gottes mit den Menschen bei einem Kirchweihfeste. 6) Von dem Verhältnisse der Gemeinde zur Pfarrei. 7) Von der Erhabenheit, Herrlichkeit und Würde der katholischen Gotteshäuser. 8) Von den Gnaden und Wohlthaten der

Kirchen. 9) Von den Gründen der Ehrfurcht gegen die Kirchen. 10) Von den Folgen der Ehrfurcht gegen die Gotteshäuser. 11) Von den katholischen Kirchen als Heilsanstalten. 12) Von den katholischen Kirchen als Stätten des Trostes. —

Nr. 7. Diese sechs Fastenpredigten haben keinen besondern homiletischen Werth, sie bewegen sich meistens auf dem Boden des Mittelmäßigen, weder der Inhalt noch die Form haben besondere Vorzüge, namentlich ist an der Form zu tadeln, daß dieselbe in Beziehung auf die Eintheilung sich immer im gleichen allgemeinen Geleise bewegt, welche für alle Predigten paßt und angewendet werden kann, nämlich die vage und allgemeine Formel: wir wollen deswegen in dem

I. Thl. die Umstände und den Sinn dieser Worte erwägen, und im

II. Thl. heilsame Lehren für uns ausheben.

Nr. 8. Wenn die Namen eines Chrysostomus, Ephräm, Basilius, Gregorius, Hilarius, Ambrosius und Augustinus, und in Frankreich die Namen eines Bossuet, Bourdaloue, Flechier und Fenelon an das Ausgezeichnetste und Erhabenste erinnern, was die heilige Redekunst in der katholischen Kirche hervorbrachte, so begrüßen wir in Lacordaire einen Prediger und Redner, der jenen ehrwürdigen Persönlichkeiten würdig zur Seite steht und als ein Stern erster Größe am kirchlichen Himmel Frankreichs leuchtet und strahlet; und wahrlich wir wüßten nicht, wem wir den Vorzug geben sollten: der Klarheit und Majestät dieses wunderbaren Lichtes, oder der alldurchdringenden Wärme und Alles bezwingenden Kraft und Lebensfülle, die in riesenhaften Strömungen durch seine homiletischen Leistungen dahin wogen und brausen. Um

den hohen Werth und das glänzende Rednertalent Lacordaire's richtig zu würdigen, muß man die Aufgabe in's Auge fassen, die er sich gesetzt, die Umstände und Verhältnisse, unter denen er die schwere Aufgabe gelöst, und die glücklichen Erfolge, die er sich in einem weiten Kreise von zwar Gebildeten, aber damals Zweiflern und Ungläubigen, errungen und gesichert hat. Lassen wir einen von ihnen selbst sprechen, der bei seinem Abschiede von Grenoble im Namen mehrer Hunderte seinen Dank in folgenden Worten ausdrückt:

„Hochwürdiger Herr! noch überwältigt vom Eindrucke ihrer letzten Worte, bringen wir ihnen keine eitlen Lobsprüche dar, die ein unwürdiger Dank für einen Apostel wären; aber wir wollen vor ihnen Alles aussprechen, was die Gleichgestimmtheit unsrer Herzen mit dem Ihrigen, was das Gefühl ausdrückt, mit welchem wir uns zu Ihnen hingezogen fühlen.

Während Sie bei Erforschung der erhabensten Wahrheiten unser Führer gewesen sind, mit der einzigen Sorge beschäftigt, in unsern Geist die Doppelklarheit der Vernunft und des Glaubens zu bringen, fühlten wir uns, vielleicht ohne Ihr Vorwissen, in diese unbegränzte Menschenliebe versenkt, die durch diese evangelische Moral, die so voll Süßigkeit und Trost auch in ihren schlichtesten Reden athmet, Sie ganz umstrahlt; und sie hatten unsern Geist noch nicht gefangen genommen, als unsre ganze Neigung schon Ihnen gehörte."

So erweckt Gott in seiner unendlichen Liebe und Barmherzigkeit von Zeit zu Zeit Zeugen und Apostel, ausgerüstet mit der Kraft seines Geistes, begabt mit dem Lichte seiner Gnade, welche mit dieser himmlischen Begabung allen Irr-

thum vernichten und die Finsterniß und Macht des Unglaubens nicht nur aus den Herzen der Menschen verscheuchen, sondern sie in hellen Tag umwandeln. Und so bleibt es ewig wahr, was der Apostel sagt: Das Evangelium ist eine Kraft Gottes, selig zu machen Alle die daran glauben. —

Betrachten wir die acht Vorträge in ihren bescheidenen, schmucklosen Aufschriften, als: 1) Von der Demuth. 2) Von der Keuschheit. 3) Von der Keuschheit. 4) Von der Nächstenliebe. 5) Von der Nächstenliebe. 6) Von der Religion. 7) Von der Religion. 8) Von der Religion; — so finden wir hier Themate, die schon unzähligemal von den Kanzeln herab besprochen wurden, nehmen wir aber die kleinen diese Gegenstände behandelnde Schrift Lacordaire's zur Hand, so ist Alles neu, Alles ungewöhnlich, Alles außerordentlich.

Neu ist die Auffassung, ungewöhnlich die Mittel, außerordentlich die Kunst und Kraft der Rede; und doch Alles hinwiederum in einer solchen Einfachheit, Ordnung, Klarheit, Gründlichkeit und Schönheit hingelegt, entwickelt, ausgeführt und dargestellt, daß Auge und Herz vor dem wundervollen Werke zugleich in hoher Entzückung und Wonne dasteht. Wollen wir den ganzen reichen Inhalt auf den kürzesten Ausdruck zurückführen, so sagen wir: es sind diese Vorträge die schönste Apologie, die je für die katholische Kirche geschrieben worden ist. —

Supp,
Regens im bischöflichen Seminar
zu Rottenburg.

Inhaltsverzeichniß

des

siebenundzwanzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen.

NB. Die Seitenzahlen 261—357 kommen doppelt vor. Wo in vorstehendem Inhaltsverzeichniß eine Seitenzahl aus der zweiten Reihe citirt wird, ist ein b beigefügt.

Literarischer Anzeiger
Nr. 4.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der **H. Laupp'schen** Buchhandlung in Tübingen vorräthig, so wie **alle** Erscheinungen der neuesten Literatur.

So eben ist erschienen — Verlag von **S. G. Liesching** in **Stuttgart:**

Prolegomena
zur
Theologie des alten Testaments.

Von

Gustav Fr. Oehler,

Dr. Phil., ordentl. Professor der evangel. Theologie in Breslau.

Octav. XVI, 95 S. Velin. In Umschlag. 1845. $17^1/_2$ Sgr. — 54 kr.

Der Herr Verfasser übergibt dem theologischen Publikum diese Prolegomena als Vorläufer eines „Handbuchs der Theologie des Alten Testaments," mit dem Wunsche, die wichtige Frage über Aufgabe und Behandlungsweise der biblischen Theologie, besonders des A. T, durch dieselben aufs neue angeregt — wir setzen hinzu, lebendig gefördert zu sehen Da keine Hauptrichtung darin übergangen sein sollte, so wird die kleine Schrift namentlich jüngeren Lesern dazu dienen, sich leichter, als vordem geschehen konnte, unter den verschiedenen theologischen und philosophischen Auffassungsweisen des A. T. zu orientiren, und sie zugleich zu einem tieferen Eindringen in den Gegenstand kräftig auffordern.

Frühjahr 1845.

Vorräthig in allen soliden Buchhandlungen.

Bei uns befindet sich gegenwärtig unter der Presse:

Katholische Dogmatik.

Von

Dr. **Johannes Kuhn,**

Ordentl. Professor an der katholisch-theologischen Fakultät zu Tübingen.

Ersten Bandes erste Abtheilung.

circa 25 Bogen stark.

Das ganze Werk umfaßt 3 Bände, die möglichst schnell auf einander folgen.

Alle Buchhandlungen nehmen vorläufige Bestellungen an.

Tübingen, Sept. 1845. **H. Laupp'sche Buchhandlung.**

Bei **Kirchheim, Schott & Thielmann** in **Mainz** sind so eben erschienen und in allen Buchhandlungen Deutschlands, Oestreichs und der Schweiz zu haben:

Ablaßandacht für die Mitglieder des kath. Missionsvereins. Nebst einer geschichtlichen Einleitung über das Missionswesen. 12. geb. 8 kr. oder 2 ggr.

Ausweisung, die polizeiliche, des Kaplans Roos aus dem Gebiete der freien Stadt Frankfurt, beleuchtet von dem Standpunkte des öffentlichen Rechts. Urkundliche Darlegung der der Ausweisung vorhergegangenen Thatsachen und Verhandlungen. gr. 8. geh. 16 kr. oder 4 ggr.

Binterim, Dr. A. J., pragmatische Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzüglichsten Diöcesanconcilien vom vierten Jahrhundert bis auf das Concilium von Trient. Mit Bezug auf Glaubens- und Sittenlehre, Kirchendisciplin und Liturgie. Sechster Band. Geschichte der Concilien des vierzehnten Jahrhunderts. gr. 8. Preis eines jeden Bandes 3 fl. oder 1 Rthlr. 16 ggr.

Eröffnung, die feierliche, des Franciscaner-Minoritenklosters in Oggersheim. Geschildert von einem Augenzeugen. Aus dem „Katholiken" besonders abgedruckt. gr. 8. geh. 6 kr. oder $1^1/_2$ ggr.

Estii, Guilielmi, in omnes Pauli epistolas, item in Catholicas Commentarii. Ad optimorum librorum fidem accuratissime recudi curavit Franciscus Sausen. Tomus VII et ultimus. gr. 8. Preis per Band fl. 2. 24 kr. oder Rthlr. 1. 8 ggr.

Hepp, J., vollständiges Lehr- und Lesebuch für Volksschulen. Im Vereine mit mehreren praktischen Schulmännern. Zweite, verbesserte Auflage. gr. 8. 48 kr. oder 12 ggr.

Klee, Dr. H., katholische Dogmatik. Drei Bände. Dritte, unveränderte Auflage. gr. 8. Velinp. geh. 9 fl. oder Rthlr. 5. 6 ggr.

Martin, Dr. K., Lehrbuch der katholischen Religion für höhere Lehranstalten, zunächst für die oberen Klassen der Gymnasien. Zwei Theile. Zweite, unveränderte Auflage. Preis 4 fl. oder 2 Rthlr. 8 ggr. — In Parthien für Schulen 3 fl. oder 1 Rthlr. 18 ggr.

Officium B. Mariae Virginis, in quatuor anni tempora divisum secundum Breviarium Romanum. Ein Band in 12. von 287 SS. Schreibpapier broch. Preis 1 fl. 15 kr. oder 18 ggr.

Paasch, A., drei Predigten über Glaubensfreiheit, Gewissensfreiheit und freie Forschung. Zur Rechtfertigung und Warnung. gr. 8. geh. 10 kr. oder $2^1/_2$ ggr.

Pontificale Romanum Clementis VIII. ac Urbani VIII. jussu editum, inde vero a Benedicto XIV. recognitum et castigatum. Cum additionibus a Sacra Rituum Congregatione approbatis. Drei Bände in gr. 8. auf Schreibvelinpapier, mit rothem und schwarzem Drucke und sehr vielen Vignetten, broch. Preis für alle drei Bände 10 fl. oder 6 Rthlr.

Rituale Romanum, Pauli V. Pontificis Maximis jussu editum atque a felicis recordationis Benedicto XIV. auctum et castigatum. In quo, quae parochis ad administrationem Sacramentorum, benedictiones et conjurationes necessaria censentur,

accurate sunt posita. Ein Band von 424 SS. in 12., Schreibpapier mit rothem und schwarzem Drucke. br. Preis 1 fl. 45 kr. oder 1 Rthlr.

Schmid, Dr. L., Prof. in Gießen, ein kurzes Wort an die Denkenden in Deutschland über die gegenwärtige religiöse Bewegung, nebst einem Blicke auf die Behauptungen des Großh. Hess. Hofgerichtsraths Dr. Kraft darüber. gr. 8. geh. 12 kr. oder 3 ggr.

Seiters, J. Ch. A., Bonifacius, der Apostel der Deutschen. Nach seinem Leben und Wirken geschildert. gr. 8. Velinp. fein br. XIV und 578 S. Preis 3 fl. 30 kr. oder 2 Rthlr.

Stolberg, Friedrich Leopold Grafen zu, Geschichte der Religion Jesu Christi. Fortgesetzt von Friedrich v. Kerz. Ein und vierzigster, der Fortsetzung acht und zwanzigster Band. Geschichte des zweiten Kreuzzuges, nebst einem derselben vorangehenden allgemeinen Ueberblick der damaligen Lage des Orients: des oströmischen Reiches, wie des mittleren und westlichen Asiens. gr. 8. oder Hamburger Ausgabe 2 fl. 24 kr. oder Rthlr. 1. 8 ggr. — 8. oder Wiener Ausgabe 2 fl. oder Rthlr. 1. 4 ggr.

Neue Ausgabe des **Missale Romanum!**

Im Verlag von **Gottlieb Haase Söhne** in **Prag** ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten, durch die **H. Laupp'**sche Buchhandlung in **Tübingen,** auf gef. Verlangen auch zur Ansicht:

Missale Romanum

juxta decretum S. S. Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V. Pontificis Maximi jussu editum, et Clementis VIII. primum, denuo Urbani Papae VIII. auctoritate recognitum. In quo Missae auctoritate Pontificia hucusque concessae, pro majori celebrantium commoditate accurate positae sunt.

Fol. mit sechs Stahlstichen.

Doppel Kanzlei 7 Rthlr. oder fl. 12. 15 kr. — Doppel Schreibvelin $7^2/_3$ Rthlr. oder fl. 13. 27 kr.

Diese neue Ausgabe des **Missale Romanum** wird gewiß in jeder Hinsicht entsprechen, da sowohl die innere Einrichtung als auch die äußere Ausstattung wohl nichts zu wünschen übrig läßt.

Der Druck und das Papier sind vorzüglich gut und letzteres dabei sehr stark und fest, die beigegebenen 6 Stahlstiche sehr schön, so daß wir glauben, es aussprechen zu dürfen, daß von denen jetzt existirenden Auflagen des **Missale Romanum** keine in Bezug auf die innere Einrichtung und äußere Ausstattung bei gleich billigen Preisen diese unsere neue Ausgabe übertreffe.

Zu geneigten Aufträgen empfiehlt sich

H. Laupp'sche Buchhandlung in **Tübingen.**

---

mus. 1. Kap. Der abstracte Monotheismus des Heidenthums. 1. Platon. 2. Die Neuplatoniker. a. Plotin. b. Pöoklus. 2. Kap. Der abstracte Monotheismus des Judenthums. 1. Das alte Testament. 2. Philon. 3. Kap. Der abstracte Monotheismus der neuern Zeit. 1. Leibnitz. 2. Der sich auf Schleiermacher stützende abstracte Monotheismus. Lücke ꝛc. Uebergang in den concreten Monotheismus. 4. Abschnitt. Der concrete Monotheismus. Einleitung. 1. Resultat aus der bisherigen Entwicklung. 2. Aufgabe der folgenden Entwicklung. 1. Kap. Der concrete Monotheismus der christlichen Religion und Theologie. 1. Der concrete Monotheismus des neuen Testaments. 2. Der concrete Monotheismus der christlichen Religion und Theologie im Morgenlande. 3. Der concrete Monotheismus der christlichen Theologie im Abendlande. a. Augustinus. b. Joh. Scotus Erigena. c. Anselmus von Canterbury. d. Richard von St. Victor. e. Thomas von Aquin. f. Duns Scotus. Schlußbetrachtungen. 2. Kap. Der concrete Monotheismus der Theosophie und Philosophie. 1. Die Kabbalah. 2. Jacob Böhme. 3. Franz von Baader. 4. Die neueste Philosophie Schelling's.

Der zweite und Schlußband wird noch im Laufe dieses Jahres erscheinen.

Heidelberg, im Juni 1845. **J. C. B. Mohr.**

Tübingen. Im unterzeichneten Verlage ist so eben erschienen und an alle Buchhandlungen versendet:

Chrysostomus-Postille.

Eine Auswahl des Schönsten

aus den

Predigten des heiligen Chrysostomus.

Für Prediger und zur Privaterbauung.

Ausgewählt und aus dem Grundtext übersetzt

von

C. J. Hefele,

Doktor und ordentl. Professor der Theologie zu Tübingen.

33 Bogen gr. 8. à fl. 2. 42 kr. — Rthlr. 1. 15 ggr.

Bei vielfacher Beschäftigung mit den Werken des h. Chrysostomus, dieses größten unter den christlichen Rednern, entstand im Herrn Herausgeber der Plan zur vorliegenden Postille; indem er die Ansicht gewann, daß eine zweckmäßige Auswahl der schönsten Reden des heil. Chrysostomus sowohl den Predigern, als gebildeten Laien theils zur Beförderung der eigenen Erbauung, theils als Muster der Beredsamkeit und als Fundgruben zahlreicher, herrlicher und tiefer Gedanken erwünscht und von Nutzen sein möchte.

In welcher Art und Weise nun dieser Plan zur Ausführung gebracht worden, darüber spricht sich die Vorrede ausführlich aus.

Neben schöner Ausstattung ist der Preis möglichst billig gestellt und so hoffen wir, daß dies Buch beim katholischen Publikum guten Anklang finden wird.

H. Laupp'sche Buchhandlung.

---

genannt werden kann, dasselbe aber zudem nicht blos für den Theologen vom Fache, sondern für jeden Gebildeten brauchbar und verständlich ist."

Der Preis ist bei sorgfältiger Ausstattung billig gestellt, und so zweifeln wir nicht, daß das Buch bei dem katholischen Publikum guten Anklag finden wird.

H. Laupp'sche Buchhandlung.

Mit dem im Mai vollendeten dritten Bande ist nun **vollständig** erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Die christliche Moral

als Lehre von der

Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit,

dargestellt von

Dr. Joh. Bapt. Hirscher.

Vierte, verbesserte und **mehrfach umgearbeitete Auflage.**

Drei Bände.

110½ Bogen gr. 8. Preis nur 6 fl. — Rthlr. 3. 20 ggr.

Wir freuen uns, das endliche Wiedererscheinen eines Buches, welches seit längerer Zeit vergriffen war, hiermit anzeigen zu können. Der Herr Verfasser hat sich laut Vorrede bemüht, sein Werk sowohl in wissenschaftlicher, als praktischer Hinsicht wesentlich zu verbessern. Es ist daher keine Parthie desselben, welche nicht eine Ueberarbeitung, oder gänzliche Umarbeitung erfahren hätte. Namentlich viel ist für organische Anordnung und Entwicklung, so wie für praktische Brauchbarkeit geschehen. Wenn das Buch daher schon in seiner bisherigen Gestalt allgemeine Anerkennung gefunden hat, so wird dies um so mehr in dieser neuen Ausgabe der Fall sein, und selbst die Besitzer früherer Auflagen werden die Anschaffung desselben nicht zu bereuen haben.

H. Laupp'sche Buchhandlung.

So eben erschien neu:

Rom und Loretto.

Von dem

Verfasser der Wallfahrten in der Schweiz &c. &c.

(Louis Veuillot).

Aus dem Französischen übersetzt

von

Franz Xaver Steck,

kathol. Stadtpfarrer in Reutlingen.

Zweite unveränderte Auflage.

2 Bände. 33 Bogen 8. eleg. broch. Preis 2 fl. 54 kr. 1 Rthlr. 20 ggr.

Diese Schrift liefert zunächst die Lebens- und Bekehrungs-Geschichte ihres Verfassers, eine Geschichte, in welcher mancher Leser seine eigene

wieder finden wird. Das Buch enthält aber außerdem viele, durchaus in katholischem Geiste gehaltene, von diesem eingegebene Betrachtungen über den religiösen, moralischen und politischen Zustand der Völker, endlich directe Vertheidigungen des Katholicismus und seiner Institutionen gegenüber dem Indifferentismus und dem seichten Nationalismus; so daß wir nicht zweifeln, es werde bei dem katholischen Publikum lebhafte Theilnahme finden.

Angehängt ist ein größerer Aufsatz, in welchem der Verfasser den moralischen und politischen Zustand des heutigen Roms bespricht und durch Anführung von Thatsachen, die auf Unkenntniß beruhenden, oder von der Leidenschaft eingegebenen Nachrichten Derjenigen, die in dieser Beziehung von Rom nur Schlimmes zu sagen wissen, widerlegt.

Die zahlreichen Recensionen beim ersten Erscheinen dieses Buches sprechen sich einstimmig nur lobend darüber aus.

H. Laupp'sche Buchhandlung
in Tübingen.

So eben erschien neu:

Erinnerungen
der
Schwester Saint-Louis,
aus der Zeit ihrer Erziehung und ihres Lebens in der Welt.

Vom Verfasser von „Rom und Loretto."

Zweite unveränderte Auflage.

2 Bde. 33 Bog. 8. Eleg. broch. Preis fl. 2. 54 kr. — Thlr. 1. 20 ggr.

In keinem Zweige der Erziehung sind in neuerer Zeit so viele Mißgriffe gemacht worden, als bei der Erziehung des weiblichen Geschlechtes, indem man dabei viel zu viel auf den Unterricht hielt, das dagegen, was bei dem Weibe immer die Hauptsache bleiben muß, nämlich die Erziehung im engern Sinne, die Bekanntmachung mit den Grundsätzen des Christenthums, die Gewöhnung an die Ausübung der christlichen Pflichten, vernachlässigte. Deßhalb unternahm es der Verfasser die Erziehung des weiblichen Geschlechtes, wie sie sein soll, zu beschreiben, und er that dieß in einer Weise, die ihren Eindruck auf das Gemüth nicht verfehlen wird.

Somit empfehlen wir dieses Buch angelegentlich allen Eltern, Schulvorständen, namentlich aber allen Vorgesetzten an weiblichen Erziehungsanstalten.

Der Preis ist bei eleganter Ausstattung sehr billig.

H. Laupp'sche Buchhandlung
in Tübingen.

